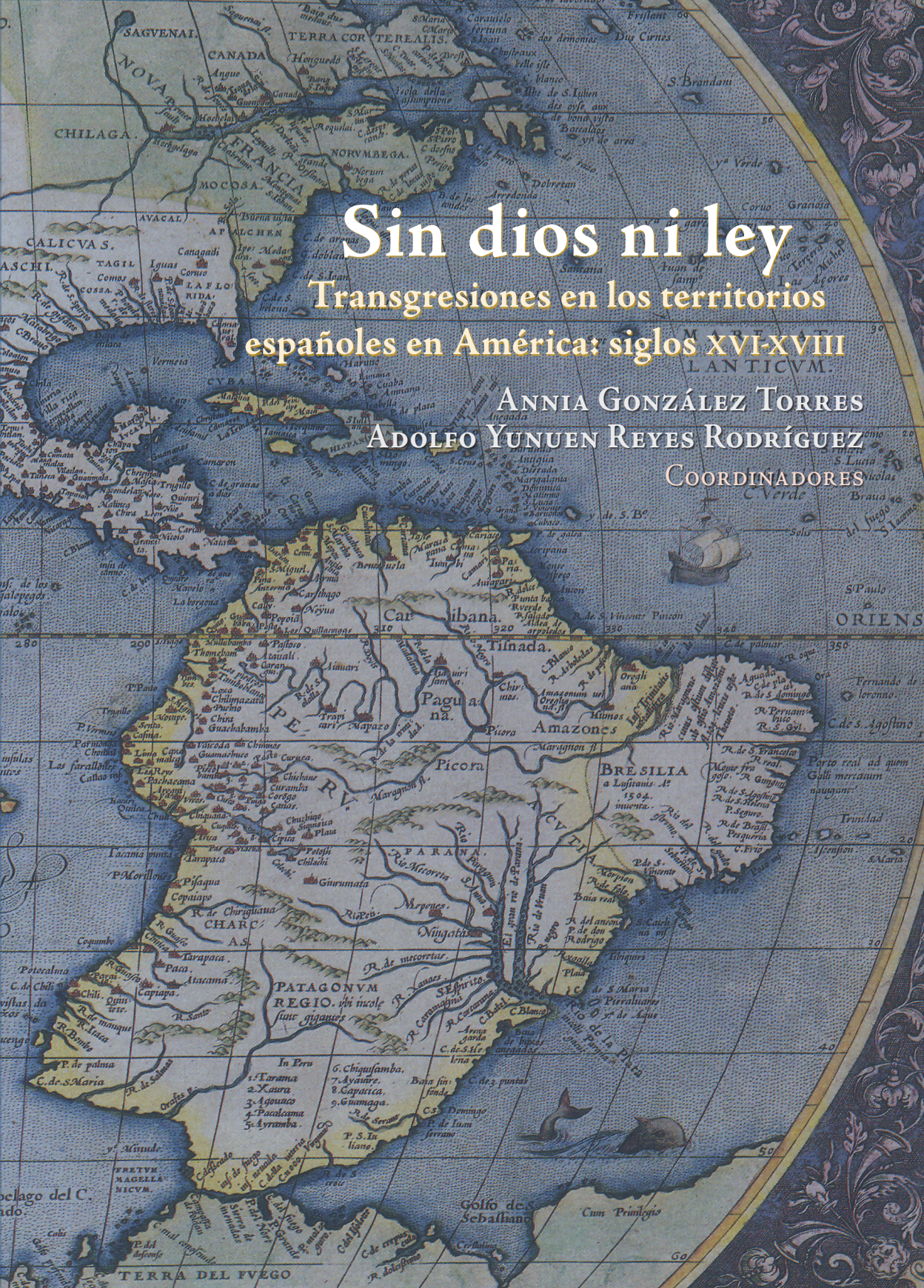


Sin dios ni ley

Transgresiones en los territorios españoles en América: siglos XVI-XVIII

Annia González Torres
Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez
Coordinadores

Sin dios ni ley

Transgresiones en los territorios españoles en América, siglos xvi-xviii

Científica

Colección Historia

•

serie logos

SIN DIOS NI LEY

Transgresiones en los territorios españoles en América, siglos XVI-XVIII

Annia González Torres
Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez
Coordinadores

SECRETARÍA DE CULTURA
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

González Torres, Annia y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez (coords.)
Sin dios ni ley. Transgresiones en los territorios españoles en América, siglos XVI-XVIII [recurso electrónico] / coord. de Annia González Torres, Adolfo Yunuen Reyes. México : Secretaría de Cultura, INAH, 2023
464 p. : ilus. ; 23 x 17 cm – (Colec. Historia, Ser. Logos)

ISBN: 978-607-539-859-4

1. Transgresiones – Historia – Siglos XVI-XVIII 2. México – Historia –Colonia, 1540-1810 I. Reyes Rodríguez, Adolfo Yunuen, coord. II. t. III. Ser.

LC F1231. G65

Primera edición electrónica (PDF): 2023

Producción:
Secretaría de Cultura
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Imagen: *Americae sive Novi Orbis. Nova Descriptio*, de Abraham Ortelius, 1584. Secretaría de Cultura-INAH.-Méx. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

D. R. © 2023 Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, col. Roma, C. P. 06700, alcaldía Cuahutémoc,
Ciudad de México
informes_publicaciones_inah@inah.gob.mx

Las características gráficas y tipográficas de esta edición son propiedad del Instituto Nacional de Antropología e Historia de la Secretaría de Cultura

ISBN: 978-607-539-859-4

Hecho en México

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

INAH

Índice

Introducción
Annia González Torres y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez 11

I. Dispositivos de control
y simbolización de la transgresión

La infracción a la norma: los pecados capitales
María Concepción Lugo Olín 27

Cómo diseñar a una transgresora: la bruja
Alberto Ortiz y María Isabel Terán Elizondo 41

La impetuosa carrera de los vicios. Don Antonio Bergosa
y Jordán frente a la sodomía y la solicitación
Eduardo Durán Pérez y Juan Francisco Escobedo Martínez 59

Fronteras y transgresiones femeninas en la Colonia. Monjas,
beatas y hechiceras en Nueva España
Diana Roselly Pérez Gerardo 81

¿Transgresión o defensa? La perspectiva de los judaizantes
frente al cristianismo impuesto
Silvia Hamui Sutton 117

II. Policía, orden y transgresión

La Real Audiencia y Chancillería de Guadalajara.
Un análisis sobre su jurisdicción y aquellos juicios criminales
llevados ante ella durante los años de 1612 a 1621,
según sus memoriales
Alfredo José Orozco Martín del Campo 143

El presidio de San Antonio de Béxar a través de una causa
criminal en 1730
Antonio Cruz Zárate 175

Norma y práctica en la vida cotidiana de los pueblos
de indios: transgresiones en el Valle del Mezquital,
siglo xviii
Annia González Torres y Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez 197

Entre orden y transgresión: la cultura política del tumulto
de Zacualtipán, 1772
Leopoldo Martínez Ávalos 223

Hijos contra padres. Conflicto en la comunidad doméstica
de la Ciudad de México en el siglo xviii
Evy Pérez de León 253

"Hasta que la otra nos separe…" Adulterio en Valladolid
de Michoacán a finales del siglo xviii
María Isabel Marín Tello 281

III. Dogma y transgresión

La conquista inacabada: el *Taki onkoy* y el *Talauso*
en las denuncias castellanas de idolatría andina
Clementina Battcock y Jhonnatan Alejandro Zavala López 303

Cantores indios y celebración autónoma de ceremonias cristianas en Nueva España: de la tolerancia a la prohibición
Antonio Ruiz Caballero 325

Avaricia y mezquindad de los ministros franciscanos en el siglo XVII
Jorge René González Marmolejo 337

Entre buenos lectores se esconden transgresores: mecanismos inquisitoriales novohispanos y circulación de libros en el siglo XVII
Idalia García y Teresa Villegas López 373

Doblemente fieles. Error y obediencia en los últimos años de la jurisdicción inquisitorial sobre la bigamia. Una denuncia espontánea en Nueva España
Martín Humberto González Romero 405

¿Existió en México un adoratorio al demonio en el siglo XVIII? Estudio iconográfico de la casa misteriosa de San Luis Tehuiloyocan, Puebla
Víctor Alfonso Costeño Chilaca 431

Introducción

*Annia González Torres**
*Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez***

Todas las sociedades establecen límites sobre la conducta de los sujetos, útiles para su funcionamiento; producen estrategias que delimitan lo que es correcto y lo separan de lo que no lo es. La superación de un límite conduce, irremediablemente, a pensar en la norma. Una regla que se fractura está dada por la exclusión de las prácticas que se consideran indeseables en el sistema social y cultural que prescribe las normas de conducta; prácticas cuya prohibición busca garantizar el orden. Diversas disciplinas, en distintos momentos de la historia, han reflexionado sobre la formación de normas y sobre la transgresión de éstas. Los razonamientos han tocado la naturaleza misma de los límites morales y han pasado por su proceso de construcción y por la relación que éstos tienen con los sistemas sociales y políticos que legitiman y que los legitiman.

Tras la conquista, los territorios americanos se integraron a los dominios de la monarquía hispánica y, por lo tanto, a la legislación bajo la cual un individuo adquiría la doble dimensión de súbdito y cristiano —además, neófitos en la fe, en el caso de los naturales de las Indias—. Sin embargo, el sistema judicial aplicado entre los siglos XVI y XVIII en los territorios en cuestión no era homogéneo. La legislación atravesó un proceso de conformación, lo que implicó constantes

* Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
** Escuela Nacional de Antropología e Historia.

modificaciones que, en todo caso, fueron adaptaciones al contexto social y cultural de cada coyuntura. Debe decirse, en este sentido, que la legislación existente en el periodo virreinal, o cualquier otra, no existe desligada del sistema social al que regula. La reglamentación responde, por el contrario, a normas sociales comunes a los individuos que conforman un grupo social determinado. Dicho de otro modo, un tipo de conducta socialmente aceptado se conformará como regla y, mediante un proceso de institucionalización, como ley. Por otro lado, las conductas indeseadas serán proscritas.

Sin embargo, el estudio del sistema de normas y reglas sociales vigentes en el virreinato implica también aproximarse a la forma en que los límites fueron conformados y superados. De hecho, en gran medida podría pensarse que el estudio de las normas vigentes en un sistema social surge del estudio de las conductas consideradas transgresoras, y no al revés. Es decir, una práctica determinada señalada como indeseable nos deja ver cuál es el límite que ella misma transgrede, cuando es juzgada negativamente. De esta forma, el estudio de las transgresiones permite aproximarnos a la concepción social del deber ser y perfilar sus bordes a través de las prácticas contrarias a lo deseable. Así, por ejemplo, el análisis sobre conductas pecaminosas nos permite delimitar las concepciones morales de la sociedad estudiada.

Debemos cuestionar, por principio, ¿cómo operan los símbolos que permiten establecer escalas de valoración para las acciones? ¿Cómo se construyen los conjuntos de símbolos que conformarán dichas escalas, es decir, qué función cumplen en una sociedad determinada? Los sistemas de valoración de las conductas se componen por medio de símbolos que condensan una multiplicidad de significados.

Al respecto, debemos recordar la propuesta de Sapir que implica pensar los símbolos en dos tipos: por un lado, símbolos referenciales, es decir, que tienen una función principalmente denotativa. Por el otro, encontramos símbolos de condensación que tienen una función connotativa, son polisémicos y aglutinan significados aparentemente alejados.[1] Los significados condensados en este segundo tipo de símbolos son capaces de provocar profundos estados anímicos e, incluso,

[1] Edward Sapir, cit. en Víctor Turner, *La selva de los símbolos*, p. 33.

acciones.[2] Desde nuestra perspectiva, que sigue de cerca a la de Turner, los símbolos cumplen ambas funciones: la referencial y la de condensación, pues operan en profundidades diferentes de representación en lo que Turner tipifica como dos polos del símbolo.

Por un lado, según el antropólogo inglés, los símbolos tienen un polo material que muestra aspectos biológicos y, valga la redundancia, materiales; por ejemplo, fluidos corporales. En este plano encontraríamos el hecho mismo de la sodomía como acción sexual o de la práctica sexual fuera del matrimonio. En el polo opuesto, el ideológico, encontramos representaciones y extensiones metafóricas con significados mucho más abstractos y aparentemente desconectados del referente y del polo material.[3] Reconocer la sodomía como pecado nefando nos sitúa en el polo ideológico; de igual forma lo hace el hecho de reconocer a la práctica sexual misma como una transgresión al orden social y moral del contexto americano. En este sentido, tengamos en cuenta que, según Douglas, las ideas de pureza y contaminación "expresan una visión general del orden social".[4]

Los símbolos, a partir de su naturaleza polisémica, establecen relaciones entre ellos trazando entramados de significaciones que, en el contexto, funcionan como un marco de referencia para valorar las acciones humanas: deseables e indeseables.[5] Para estudiar ese marco normativo debemos volver a la propuesta de Víctor Turner para el análisis de símbolos a partir de tres niveles de aproximación, a saber: *1)* la forma externa del símbolo, *2)* las interpretaciones ofrecidas por los sujetos, y *3)* los contextos sociales y culturales que el historiador construye.[6] La contrastación, particularmente de los niveles 2 y 3, permite observar las contradicciones presentes entre lo que los sujetos afirman respecto del significado de los símbolos y la práctica.[7] La metodología planteada por Turner, si bien fue pensada para la práctica

[2] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, pp. 87-90.

[3] V. Turner, *op. cit.*, p. 29.

[4] Mary Douglas, *Pureza y peligro*, p. 21.

[5] *Ibid.*, pp. 19-25.

[6] Turner se refiere a contextos etnográficos; sin embargo, la premisa es aplicable a contextos construidos por la historiografía y el cruce de fuentes. V. Turner, *op. cit.*, p. 22.

[7] *Idem*.

etnográfica, puede ser útil para estudiar la relación entre los sujetos, los marcos normativos y la superación de estos mismos en la práctica social a través de la investigación histórica.

Según Mary Douglas, el establecimiento de límites obedece en gran medida a la búsqueda de higiene.[8] Esta necesidad de mantener la pureza social implica la catalogación de la transgresión como una impureza que es necesario eliminar. Por eso el límite se constituye a partir de la negación de las prácticas que pretenden erradicarse. Para Douglas, la higiene aparece como una excelente ruta para el análisis del pensamiento religioso,[9] pero no sólo eso. Aproximarnos a la transgresión desde una perspectiva que opone lo limpio a lo sucio y al orden frente al desorden, teniendo como eje la doble polaridad de los símbolos, puede ser un camino prolijo para entender las reglas del orden social y su modificación. Bajo esta lógica podemos pensar que el orden perfila límites cuya superación entraña peligros que amenazan a los transgresores;[10] si bien la transgresión misma no representa un peligro, sí lo hace el hecho de ser descubierto y procesado por ella. Estos peligros, entonces, tienen una función doble: forman parte de un aparato coercitivo de sujetos sobre otros sujetos, y de igual forma constituyen límites que el propio transgresor teme superar y cometer él mismo: faltas contra la rectitud.[11] Es decir, Douglas sostiene que las ideas acerca de la separación, la purificación, la demarcación y el castigo de las transgresiones tienen como su principal función sistematizar las experiencias que de por sí son poco ordenadas, teniendo en cuenta que "sólo exagerando la diferencia entre dentro y afuera, encima y debajo, macho y hembra, a favor y en contra, se crea la apariencia de un orden".[12]

En esta exageración de la definición del límite entre lo prohibido y lo permitido, el orden constituye el deber ser, mientras que lo que transgrede los límites se convierte en la otredad, lo indeseable, lo que no pertenece. Tal como lo plantea Roger Bartra, a través de un conjunto de símbolos se construye la figura del infractor y se le aleja del

[8] M. Douglas, *op. cit.*, pp. 25-29.
[9] *Ibid.*, p. 20.
[10] *Idem.*
[11] *Idem.*
[12] *Ibid.*, p. 22.

resto, transformándolo de esta forma en una "alteridad transgresora".[13] En este sentido, conviene preguntar: ¿cómo se relaciona el transgresor, mediante el proceso de institucionalización, con las estructuras jerárquicas de las sociedades? James Scott plantea que la relación entre las instituciones y estos individuos liminales es una relación de poder; en este marco el transgresor puede ofrecer una resistencia consciente a las normas impuestas (religiosas, políticas o sociales), o bien puede ser un transgresor inconsciente que traspasa el límite sin intenciones.[14] Según Foucault, "las capas más desfavorecidas de la población se beneficiaban en los márgenes de lo que les estaba impuesto, con un espacio de tolerancia, que era para ellas una condición indispensable".[15]

En el primer caso, plantea que puede haber una oposición consciente que no se expresa de manera abierta. De modo que encontramos presente tanto un "consentimiento público" como un "desafío clandestino" en las expresiones de lo prohibido.[16] En esta dinámica, "el discurso oculto está ejerciendo presión constantemente sobre los límites de lo que está permitido en escena".[17] Podemos considerarlo como una forma de resistencia o de contravención del orden material simbólico o dogmático.

Aquí es donde cobra sentido la reafirmación constante de los límites establecidos a través de castigos públicos, rodeados de un ceremonial simbólico, que pretenden disuadir a los espectadores de infringir el orden.[18] A través del acto de castigo público donde, en pos de la salvación del alma, el cuerpo sufre una sanción, "produce y reproduce la verdad del crimen y así la justicia se hace legible para todos".[19] Vemos una vez más la reafirmación de lo deseable a través de la pública exclusión de lo prohibido: la transgresión definiendo la norma.

[13] Roger Bartra, "El otro y la amenaza de transgresión", p. 118.

[14] James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, p. 224.

[15] Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 97.

[16] J. Scott, *op. cit.*, pp. 224-225.

[17] *Ibid.*, p. 231.

[18] *Ibid.*, p. 232. Según Michel Foucault, "a la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe en profundidad sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad y las disposiciones". M. Foucault, *op. cit.*, p. 26.

[19] M. Foucault, *op. cit.*, pp. 53-57.

Estamos ante un complejo entramado en el que los sujetos, pertenecientes a diversos estamentos del sistema social, gestionan sus acciones en función de los límites normativos y la superación de éstos. Es una relación de poder con las esferas dominantes, donde "poder y saber se implican directamente el uno al otro; no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber".[20]

Aparentemente, las reglas de conducta están definidas de manera negativa, como la negación de acciones, y no por la afirmación de otras. Un ejemplo de lo anterior son las regulaciones morales de los sistemas religiosos monoteístas como el cristianismo, el judaísmo y el islam, que, según Jan Assmann, implican violencia en una doble dimensión. En un primer momento, encontramos la violencia de las religiones monoteístas contra las prácticas no monoteístas; sin embargo, según el antropólogo alemán, lo que en realidad ocurre es que los miembros de estos grupos religiosos se niegan a sí mismos la posibilidad de realizar una serie de actividades y de participar en un conjunto de ritos que consideran ajenos y, por consiguiente, impuros.[21]

La transgresión del límite y la norma que lo define no siempre se produjo de forma abierta; al contrario, no podemos hablar de un desafío generalizado contra el orden impuesto. Algunas de las transgresiones abordadas aquí constituyen una afrenta deliberada contra el régimen hispano, como en el caso de herejías como el judaísmo; sin embargo, muchas otras ofensas a la legalidad se dieron desde el plano de lo cotidiano, donde la práctica consuetudinaria se convertía en tradición y se tornaba en falta (delito o pecado) sólo para las autoridades.

Vale la pena explorar concienzudamente la forma en que las conductas de transgresión tuvieron lugar en el mundo virreinal americano. Es relevante reflexionar en torno de la forma en que se construyó el sistema social, político, religioso, moral y legal de los virreinatos, teniendo en cuenta las experiencias vividas más allá de los límites pues, como hemos dicho en páginas anteriores, la estrecha relación entre conductas periféricas y el constante esfuerzo por regularlas desempeñó un papel importante en la estructura y la forma de la sociedad

[20] *Ibid.*, p. 37.
[21] Jan Assmann, *La distinción mosaica*, pp. 18-22.

novohispana en todos sus niveles y aspectos, sean estos económicos, legales, domésticos o simbólicos.

La presente obra está estructurada en tres secciones que siguen la lógica presentada en las páginas anteriores. En la primera de ellas, "Dispositivos de control y simbolización", concentramos las discusiones en torno de los marcos conceptuales y simbólicos que sirvieron, durante los siglos XVI a XVIII, en los territorios americanos para definir y, por lo tanto, atacar las transgresiones. Esta primera parte está integrada por cinco trabajos. El primero de ellos, de la autoría de Concepción Lugo Olín, "La infracción a la norma: los pecados capitales", nos introduce en el análisis de la noción de pecado como acto transgresor que condena el alma. Nos explica la dicotomía pecado-virtud y su simbolización en la doctrina cristiana a partir de los escritos fundacionales de la Iglesia romana y hacia el Concilio Tridentino, poniendo énfasis en los medios de disuasión que empleaban los eclesiásticos para evitar que la feligresía transgrediera la norma. Este texto nos muestra la relación pecado-castigo, virtud-salvación, donde el fin último es la redención del alma, que se logra a través de la confesión y la penitencia.

Le sigue el trabajo de Alberto Ortiz y María Isabel Terán, "Como diseñar a una transgresora: la bruja", en el que los autores nos hablan de la forma en que se construyó, se representó y se simbolizó a la bruja en el discurso eclesiástico europeo. Mujeres naturalmente inclinadas al pecado que violaban las fronteras de lo terrenal y ritualizaban su relación con el demonio a cambio de poder, al hacerlo condenaban su alma y amenazaban a sus coetáneos con males provocados por intermediación del diablo. A través de la perspectiva literaria, los autores ofrecen un análisis de los elementos que se fueron convirtiendo en símbolos asociados a la brujería y cómo estas mujeres se transformaron en las transgresoras por excelencia del orden, la moral y la fe.

Posteriormente, Eduardo Durán y Juan Francisco Escobedo nos hablan de la forma en que el inquisidor Bergosa y Jordán recurrió a diversas estrategias para representar las transgresiones, particularmente el pecado nefando. Los autores, en su texto titulado "La impetuosa carrera de los vicios. Don Antonio Bergosa y Jordán frente a la sodomía y la solicitación", se aproximan al sujeto en cuestión en su historia de vida y experiencia para brindar argumentos que expliquen el origen

de los símbolos de los cuales Bergosa y Jordán se valió para explicar la sodomía y sus implicaciones nefastas. Los autores de este capítulo analizan la forma en que el contexto fue parte fundamental para entender el uso de símbolos particulares que brindaban explicación a diversas circunstancias a las que los sujetos se enfrentaron. De tal suerte que Bergosa se valió de un amplio utillaje teológico para fundamentar las acusaciones y dotarlas de una carga simbólica que presentaba a los acusados como peligrosos para la Iglesia.

Diana Roselly Pérez Gerardo plantea una ruta interpretativa en la que los conceptos de transgresión y frontera se ven imbricados. Su texto "Fronteras y transgresiones femeninas en la colonia. Monjas, beatas y hechiceras en Nueva España" presenta a la frontera, concebida como un espacio marginal "donde los sujetos despliegan estrategias para soportar restricciones impuestas desde el poder". Con base en esta perspectiva, Diana explora la transgresión como un problema conceptual más que como un hecho dado para explicar las conductas heterodoxas en el virreinato novohispano, tomando como sujetos a las mujeres que cuestionaron el dominio masculino sobre sus vidas.

Finalmente, Silvia Hamui proporciona un análisis sobre uno de los grupos transgresores por excelencia en los territorios hispanos: los judíos. En su texto "¿Transgresión o defensa? La perspectiva de los judaizantes frente al cristianismo impuesto" presenta "ciertas representaciones de resistencia" por parte de este grupo, simbólicamente asociado al mal y a la herejía. Para ello nos muestra las categorías impulsadas por el discurso eclesiástico para censurar a los judaizantes y las prácticas de resistencia que utilizaron frente a la religión dominante. Los judíos conversos eran vistos como una amenaza en dos planos: el sobrenatural y el político; por eso se les persiguió y se les castigó con notable ahínco, como una otredad peligrosa que era necesario extirpar desde el discurso de los detentadores del poder.

El segundo apartado del volumen, "Policía, orden y transgresión", está integrado por seis capítulos que problematizan el establecimiento de la vida con policía y el orden virreinal. Los autores presentan la transgresión como un mecanismo que permitió a los actores articularse con el modelo social promovido por las autoridades hispanas; así, policía y orden aparecen como conceptos que buscan la regulación, y

la superación de los límites se presenta como una práctica funcional, recurrente y cotidiana para los grupos sociales.

Alfredo José Orozco realiza un estudio a partir de memoriales judiciales, documentos auxiliares que dan cuenta del "orden del día", los cuales contienen los casos admitidos por la Audiencia y Chancillería de Guadalajara. Orozco se centra en los memoriales que datan de 1612 a 1621. El análisis documental le permite generar hipótesis para comprender la naturaleza de la justicia virreinal en territorios lejanos a la Ciudad de México. Le permite, asimismo, explorar el funcionamiento de la Audiencia y los tribunales locales, pero también comprender la dinámica existente entre las instancias locales con causa de justicia y la Audiencia.

Más adelante, Antonio Cruz Zárate, en su texto "El presidio de San Antonio de Béxar a través de una causa criminal de 1730", muestra la administración de la justicia en una zona de frontera: la provincia de Texas, que por sus características periféricas ha sido poco estudiada. A través de un caso de homicidio derivado de un adulterio, presenta el diálogo entre los valores morales de la sociedad, la comunidad doméstica y la transgresión.

Por su parte, Annia González y Yunuen Reyes hacen un ejercicio cuantitativo centrado en el Valle del Mezquital, en el siglo XVIII. Su análisis se centra en las causas que involucran algunos problemas sobre las elecciones para mostrar la dinámica de la vida política de las poblaciones de ese territorio. Annia y Yunuen logran mostrar los periodos en que las causas relativas a las elecciones se incrementaron, particularmente a principios del siglo y, de nuevo, al final. El análisis de los datos, junto con las referencias a diversos grupos de parentesco que enfrentaron conflictos políticos en aquellos territorios, les permiten formular hipótesis sobre las estrategias que los indios principales utilizaban para articularse de manera favorable en sus jurisdicciones, frente a otras familias de principales y las propias autoridades virreinales.

En un estudio de una región cercana, Leopoldo Martínez Ávalos presenta "Entre orden y transgresión: la cultura política del tumulto de Zacualtipán, 1772", análisis de un tumulto acontecido en la alcaldía mayor de Metztitlán, durante el cual fue agredido y encarcelado el

alcalde mayor del territorio. El autor analiza las implicaciones políticas y sociales presentes en este acto violento, desde los negocios del alcalde, las denuncias por malos tratos, los cobros excesivos, el repartimiento y el maltrato a los religiosos agustinos, hasta la identificación de características de la cultura política india en la localidad. Destaca el hecho de que la participación de antiguos gobernadores y oficiales de la república dotó de legitimidad al tumulto. En este trabajo se pueden identificar diferentes aristas de la transgresión del orden y la policía: la violencia, la utilización de símbolos políticos y de poder, la negociación y el uso de los tribunales para dirimir las causas.

Por su parte, Evy Pérez de León presenta "Hijos contra padres. Conflicto en la comunidad doméstica de la Ciudad de México en el siglo XVIII". Evy muestra una transgresión en el seno del núcleo familiar: el maltrato de los hijos hacia los padres, que contravenía los mandamientos de la Iglesia y atentaba contra el orden y la policía. A través del estudio de casos particulares la autora propone una tipología de los agravios que se encuentran en las fuentes, los que clasificó en agravios positivos y efectos negativos y que podían ir desde falta de obediencia, hasta los golpes, el abandono y la disipación de los bienes.

Finalmente, Isabel Marín ofrece un análisis del adulterio en "'Hasta que la otra nos separe…' Adulterio en Valladolid de Michoacán a finales del siglo XVIII". La autora sostiene que el adulterio constituye una transgresión del orden doméstico, el incumplimiento de las normas establecidas por las autoridades y el rompimiento de un vínculo legitimado por Dios. En la mayoría de los casos que presenta la autora, las mujeres denunciaban el adulterio de sus esposos después de muchos años, por lo cual recurrir a los tribunales constituía un último recurso para remediar su situación, lo que implicaba describir ante la autoridad la vida en el ámbito privado.

La tercera parte de este volumen, "Dogma y transgresión", presenta ejercicios que se refieren a casos particulares de transgresiones en materia religiosa. Las investigaciones evidencian la forma en que los sujetos, en la práctica, superaban los límites del canon católico con múltiples motivaciones. Las transgresiones analizadas por los autores que colaboraron en esta sección abarcan problemas relativos a la idolatría, la vida conventual, la difusión del pensamiento escrito, la

asimilación del catolicismo por parte de la población india y diversas muestras materiales de religiosidad.

En primer lugar se presenta el trabajo de Clementina Battcock y Jhonnatan Zavala, quienes acudieron al sur, al virreinato del Perú, para estudiar dos procesos que en su tiempo fueron tipificados como actividades idolátricas: el *Talauso* y el *Taki onkoy*, ambos a finales del siglo XVI, en diferentes espacios del virreinato peruano. Clementina y Jhonnatan nos explican que las descripciones que hizo Bartolomé de Olmedo sobre el *Talauso* recordaban al *Taki onkoy*, registrado por Cristóbal de Albornoz. Estos sucesos, si bien tenían algunas semejanzas entre sí, también implicaban grandes diferencias, como el rol del cuerpo y su relación con las entidades sagradas, o la jerarquización de los participantes en los rituales. Los autores explican que las narraciones sobre estas prácticas evidencian una búsqueda por censurar los dispositivos corporales utilizados por los andinos para establecer una relación sagrada con el espacio.

En "Cantores indios y celebración autónoma de ceremonias cristianas en Nueva España: de la tolerancia a la prohibición", Antonio Ruiz aborda tres casos en que las actividades de los indios fueron caracterizadas como idolatría. Muestra el balance entre la permisión de los primeros años de la evangelización y la posterior regulación de la práctica religiosa entre los naturales, en la que, a pesar de las prohibiciones conciliares, los cantos siguieron siendo parte de la vida ritual de los indios novohispanos, al menos durante el siglo XVII.

Por su parte, Jorge René González Marmolejo, autor de "Avaricia y mezquindad de los ministros franciscanos en el siglo XVII", aborda la vida cotidiana de los franciscanos que se adentraron en el territorio norte de la Nueva España, quienes, como consecuencia de las condiciones geográficas y sociales particulares del territorio de Zacatecas y Nueva Vizcaya, enfrentaron diversas dificultades para satisfacer sus necesidades alimentarias y de alojamiento, entre otras. González Marmolejo centra su estudio en las prácticas deshonestas de los franciscanos que se aprovechaban para explotar a los frailes sujetos a su autoridad. De igual manera, aborda algunos casos en que los religiosos exigían elevadas sumas de dinero para ejercer su ministerio. Así, la investigación presentada aquí demuestra que existió colusión entre las

autoridades virreinales y eclesiásticas que superaban las regulaciones y la vigilancia de los funcionarios de la Real Hacienda.

Más adelante, Idalia García y Teresa Villegas ofrecen un sugerente trabajo titulado "Entre buenos lectores se esconden transgresores: mecanismos inquisitoriales novohispanos y circulación de libros en el siglo XVII", en el cual analizan el papel del libro como difusor de ideas prohibidas que convertían al lector y al librero en transgresores del orden, pues ambos eran elementos fundamentales de la circulación de los textos controlados por el Tribunal del Santo Oficio, el cual contaba con sus propios mecanismos de castigo y disuasión. El libro, en tanto vehículo de ideas prohibidas, fue objeto de expurgos y prohibiciones en aras de mantener el orden y evitar el contagio de ideas que infringían la norma.

En su oportunidad, Martín Humberto González, en "Doblemente fieles. Error y obediencia en los últimos años de la jurisdicción inquisitorial sobre la bigamia. Una denuncia espontánea en Nueva España", se vale de una denuncia espontánea sobre bigamia para reconstruir la relación entre las autoridades inquisitoriales y los bígamos, poniendo el acento en la intención de estos últimos de respetar los preceptos morales de la Iglesia católica, a pesar de la contradicción que implicaba estar "casado dos veces". El autor aborda los problemas materiales que implicaba el seguimiento de denuncias de esta naturaleza, como la distancia y la dificultad de rastrear a los sujetos. Asimismo, teniendo la bigamia como eje, Martín Humberto ofrece sugerentes líneas de análisis para entender la tensa relación entre la Corona y el Tribunal del Santo Oficio durante los últimos años de los virreinatos americanos.

Finalmente, Víctor Alfonso Costeño, en "¿Existió en México un adoratorio al demonio en el siglo XVIII? Estudio iconográfico de la casa misteriosa de San Luis Tehuiloyocan, Puebla", cuestiona la existencia de un adoratorio del diablo en la diócesis poblana. El análisis de esta casa la ha relacionado con prácticas satánicas durante el periodo virreinal. Sin embargo, el autor de este texto afirma que ese enfoque es equivocado. La comparación de la iconografía presente en los complejos arquitectónicos de la región y los trazos que decoran la fachada de la casa en cuestión le permiten a Víctor Costeño presentar este espacio como un lugar ritual de carácter católico, aunque alejado del

dogma. La superación del límite se pone de manifiesto al cuestionar el uso que se le daba a una casa con decoraciones que emulaban la iconografía eclesiástica.

Sin duda, estamos frente a un mundo variopinto de prácticas y creencias calificadas como transgresiones en la esfera social y religiosa. No es la intención de esta obra ofrecer un análisis exhaustivo de todas las violaciones a la norma que tuvieron lugar en los territorios hispanos en América, sino sólo ofrecer una muestra de la versatilidad y la recurrencia de éstas, así como de los significados que tuvieron a nivel social, religioso y simbólico.

REFERENCIAS

Assmann, Jan, *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, trad. de Guadalupe González Diéguez, Madrid, Akal, 2006.

Bartra, Roger, "El Otro y la amenaza de transgresión", *Desacatos*, núm. 9, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, primavera-verano de 2002, pp. 117-122.

Douglas, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, trad. de Edison Simons, Madrid, Siglo XXI, 1973.

Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 2ª ed., trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 2009.

Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, trad. de Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2003.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, trad. de Jorge Aguilar Mora, México, Era, 2000.

Turner, Victor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, trad. de Ramón Valdés del Toro y Alberto Cardín Garay, México, Siglo XXI, 1980.

Dispositivos de control y simbolización de la transgresión

La infracción a la norma: los pecados capitales

*María Concepción Lugo Olín**

Para definir el pecado a la luz de la doctrina católica es necesario referirse al *Antiguo Testamento*, texto en el que el comportamiento pecaminoso se traduce como una falta que rompe los lazos que vinculan al hombre con la divinidad. También es necesario remontarse a los orígenes de la Iglesia, preocupada desde aquel entonces por mantener la unidad entre los fieles como una forma de cimentar su poderío; de ahí que el pecado, desde esos remotos tiempos, se haya considerado como un comportamiento que pone en peligro esa unidad.

Si bien en la historia de la Iglesia esos criterios han marcado la constante para definir la infracción a la norma, se puede decir que a lo largo de esa historia los pecados capitales han sido objeto de tantas interpretaciones y reinterpretaciones cuantas veces se ha requerido sistematizar la doctrina para combatir a aquellos enemigos de la fe que en diferentes épocas han puesto en peligro la hegemonía eclesiástica, o bien para adecuarla a los requerimientos de los grupos de poder.

Algo semejante ha sucedido con la contraparte del pecado o virtud, a la que se ha definido como una conducta que no sólo permite al creyente fortalecer los lazos que lo vinculan con la divinidad, sino que también tiene la facultad de mantener la unidad requerida por la Iglesia mediante el ejercicio de la caridad, considerada en la doctrina como

* Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

la virtud motora de la vida cristiana, puesto que ha sido el símbolo de la hermandad que debe reinar entre los fieles.[1]

En algunos dogmas y creencias avalados en la doctrina se afirma que virtud y pecado son inherentes al ser humano, puesto que el hombre es el fruto de dos naturalezas distintas pero complementarias: la espiritual, que lo inclina hacia el bien o la virtud, y de la que participa como ser creado a imagen y semejanza de Dios, en tanto que el pecado es propio de la naturaleza humana que heredara de su padre Adán y por su misma fragilidad lo hace cometer toda clase de faltas como la soberbia, la avaricia, la lujuria, la ira, la gula, la envidia y la pereza, entre otros comportamientos que si bien son tan antiguos como el hombre mismo sobre la faz de la tierra, en la doctrina se han denominado como vicios o pecados capitales, pues a juicio de teólogos y moralistas sus consecuencias resultan nefastas ya que son las faltas que constituyen por sí mismas la fuente y el origen de muchos pecados más.[2]

Su historia se remonta al *Génesis*, cuando los primeros padres, invadidos por la soberbia, desobedeciendo a Dios, comieron del fruto prohibido, marcando irremediablemente con esta falta el destino mortal de su descendencia. En ese pasaje del texto bíblico se asegura:

> Cuando Dios el Señor puso al hombre en el jardín del Edén […] les dio esta orden: Pueden comer del fruto de todos los árboles del jardín, menos del árbol del bien u del mal […] porque si lo comen, ciertamente morirán […] Pero la serpiente le dijo a la mujer: No es cierto. No morirán […] cuando ustedes coman del fruto de ese árbol podrán saber lo que es bueno y lo que es malo y entonces serán como Dios.[3]

En otros pasajes del *Antiguo Testamento* se alude a esos comportamientos para referirse a las costumbres paganas adoptadas por un grupo de israelitas en el momento en que decidieron alejarse de Dios y de sus mandamientos para condescender con la idolatría, causante de la

[1] Carlos Borromeo, *Catecismo del santo concilio de Trento para los párrocos*, pp. v-vii.
[2] *Idem*.
[3] *Génesis*, 1-3.

división del Pueblo Elegido,[4] por ejemplo, en el *Libro de los Reyes*, en el que se relata la muerte del rey David, se afirma:

> Cuando el rey David estaba en su lecho de muerte le ordenó a su hijo Salomón […] cumple las ordenanzas del Señor tu Dios, haciendo su voluntad y cumpliendo sus leyes, mandamientos, decretos y mandatos según están escritos en la Ley de Moisés. [Pero] Salomón amó a muchas mujeres de las naciones extranjeras con las que el Señor había prohibido a los israelitas establecer relaciones matrimoniales porque seguramente harían que sus corazones se desviaran hacia sus dioses […] Cuando Salomón ya era anciano, sus mujeres hicieron que su corazón se desviara hacia otros dioses y […] los hechos de Salomón fueron malos a los ojos del Señor porque ocasionaron la división de su pueblo.[5]

En cambio, los *Evangelios*, contenidos en el *Nuevo Testamento*, giran en torno de la gozosa noticia de la salvación, o Buena Nueva, de ahí que señalen a los fieles el camino que deberían seguir para conjurar el peligro de estas faltas, siguiendo siempre el ejemplo del Redentor, quien durante los 40 días que permaneció orando en el desierto fue tentado por el demonio con la gula, la avaricia y la soberbia, el poder y la gloria, tentaciones que como ser humano logró vencer con el auxilio del Espíritu Santo.[6]

En su evangelio, san Lucas comenta al respecto: "Jesús, lleno del Espíritu Santo, volvió del río Jordán y el Espíritu lo llevó al desierto. Allí estuvo 40 días y el diablo lo puso a prueba […] Cuando ya el diablo no encontró otra forma de poner a prueba a Jesús, se alejó de él por algún tiempo".[7]

Por otra parte, con el propósito de conservar la unidad en el mundo cristiano y de extender la palabra de Dios para continuar de esa forma la obra de Cristo en la tierra, en el mismo *Nuevo Testamento* se otorgó a la Iglesia el poder de legislar y salvaguardar la doctrina,[8] a la cual,

[4] *Primer Libro de los Reyes*, 10, 11, 12.
[5] *Idem*.
[6] *Evangelio según san Lucas*, 4, 1-13.
[7] *Ibid.*, 3-4.
[8] *Los santos evangelios de Nuestro Señor Jesucristo*, pp. 5-7.

por estar inspirada en los Evangelios, se le otorgó un origen divino, tal como lo asegura la misma Iglesia:

> El influjo de Dios en la escritura de los Evangelios les da su origen divino. La Iglesia, bajo la influencia también del Espíritu Santo, ha reconocido este origen y ha presentado oficialmente a los fieles los Santos Evangelios imponiéndoles a todos la sagrada obligación de aceptar su doctrina. Ellos tienen que ser para nosotros la norma suprema que regule nuestra postura ante Dios y ante los hombres.[9]

En virtud de este origen divino y en aras de salvaguardar la doctrina, hacia el siglo VI d.C., el pontífice Gregorio Magno, famoso por introducir en la liturgia los cantos que llevan su nombre, clasificó los pecados capitales tal como han llegado a nuestros días, gracias a la predicación y a distintas representaciones plasmadas en pinturas o bien en esculturas que fueron invadiendo muros y altares de templos y conventos del mundo católico para catequizar a los fieles.

En ese tiempo el código obedeció a la necesidad de ayudar al florecimiento de la Iglesia medieval dividida, desde el siglo V, debido a las diferencias teológicas que terminarían por separar a sus miembros.[10] Se manejó asimismo como una forma de depurar la moral cristiana, dañada entonces por causa de múltiples y nocivas costumbres que introdujeron diversos grupos bárbaros: germanos, celtas, francos, lombardos, entre otros, que habían invadido el occidente europeo tras la caída del Imperio romano.[11]

La ley del más fuerte era el valor que prevalecía entre esos grupos, cuya supervivencia se cimentaba en la fortaleza y la práctica cotidiana de la voracidad, la rapiña, la venganza y la violencia, pues gracias a estos instintos habían logrado subsistir en el trayecto de la migración hacia las tierras occidentales entonces ya cristianizadas.

Como parte de esa vida dominada por el instinto, la embriaguez, las grandes comilonas, el ansia de poder vinculada a la posesión de oro

[9] *Idem.*

[10] François Joseph Xavier Receveur, *Historia de la Iglesia desde su fundación hasta el pontificado de nuestro señor padre Gregorio XVI*, vol. 2, pp. 414-513.

[11] *Idem.*

y al ejercicio de la justicia por mano propia, eran comportamientos igualmente frecuentes, a semejanza de otros excesos que, en ocasiones, por su importancia como medios de conservación y supervivencia, llegaban a tener un carácter ritual entre esos grupos.[12]

Para evitar que esos excesos proliferaran entre la cristiandad, Gregorio Magno implementó una lista de pecados que era preciso perseguir y castigar, encabezada por las faltas que actualmente se conocen como capitales, a las que entonces llamó vicios y que no eran más que las viejas costumbres de la barbarie. En esa lista, redactada a la luz de la Escolástica, pensamiento vigente en esa época,[13] seguían en importancia los pecados mortales que representaban un atentado en contra de la caridad, considerada en la doctrina como la virtud motora de la vida cristiana, y por último, los pecados veniales, que a pesar de ser faltas menores propiciaban la tibieza del espíritu, por lo cual disponían al hombre a pecar.

La lista de esas faltas fue incluida en la *Moralia*, obra en la que el pontífice definió el pecado capital como sinónimo del vicio o la disposición habitual que tiene el hombre hacia el mal, mientras que su contraparte, es decir, la virtud, fortalecía el espíritu, al tiempo de prepararlo para combatir el pecado.[14]

Más tarde, hacia el siglo XIII, tras la amenaza de diversos movimientos considerados heréticos que pusieron en peligro la unidad de la Iglesia, santo Tomás de Aquino, inspirado en el pensamiento de Aristóteles, instauraría el racionalismo cristiano. Con base en esta corriente emprendió una vez más la sistematización de la doctrina, en la que introdujo nuevas interpretaciones en torno de los pecados capitales.

Tomando en cuenta la visión que tenía y que sigue teniendo la Iglesia acerca del hombre, santo Tomás sostenía que como ser creado a imagen y semejanzas de Dios, el individuo no sólo participaba de

[12] Philippe Ariès y Georges Duby (dir.), *Historia de la vida privada*, vol. 2, *De la Europa feudal al Renacimiento*, pp.10-12.

[13] La Escolástica es, en sentido amplio, la filosofía cristiana que floreció en la Europa medieval y que se deriva de una síntesis del pensamiento judío, ya cristianizado en el *Nuevo Testamento*, y de los sistemas filosóficos paganos, entre los que destacan las enseñanzas de Aristóteles. *Diccionario enciclopédico hispanoamericano*, vol. 7, pp. 642-643.

[14] F. J. X. Receveur, *op. cit.*, p. 513.

una naturaleza espiritual representada por un alma inmortal e incorruptible, sino también de razón. Mientras que, como descendiente de Adán, si bien era heredero de un cuerpo pecador, mortal y corruptible, también estaba dotado de sentidos y voluntad, entendida ésta como el recinto y el motor de la libertad. De acuerdo con el dominico, esa facultad resultó dañada como consecuencia del pecado original y por esa razón era la que inclinaba al hombre a pecar, pero por ser el recinto de la libertad también podría ayudarlo a combatir el mal para que, con el auxilio de los sentidos y la razón, pudiera recuperar la gracia o la amistad con Dios y, de esta forma, merecer la inmortalidad del alma.

Si bien en el racionalismo cristiano el pecado también se traducía como resultado del mal uso de la libertad,[15] para santo Tomás las faltas codificadas como vicios en la *Moralia,* por san Gregorio, en adelante se denominarían pecados capitales pues, de acuerdo con el racionalismo cristiano, tenían la propiedad de desencadenar las pasiones y los instintos inherentes a la naturaleza humana provocando en el individuo un desorden que alteraba el funcionamiento de la razón y de los sentidos, facultades que en esa doctrina se consideraban las vías del conocimiento y como tales representaban las puertas de entrada de la fe, pero también del pecado.[16] De manera que esas flaquezas merecieron el nombre de capitales porque, al alterar la razón y los sentidos, perturbaban el comportamiento íntegro y racional del hombre, dejándolo a la deriva de sus instintos que, por ser irracionales, lo inducían a cometer toda clase de faltas.[17]

Siglos después la Iglesia se vería dividida nuevamente a causa de la reforma protestante emprendida por Martín Lutero, quien, al negar el valor de distintos dogmas, creencias y prácticas religiosas como medios de salvación, en las que durante muchos siglos se había cimentado el poder eclesiástico, fracturó irremediablemente la unidad y la hegemonía de la Iglesia romana.[18]

Con el fin de afrontar los embates de esa reforma, hacia 1545-1563 se celebró en Trento el decimonoveno concilio ecuménico, en el que

[15] Fernand van Steenberghen, *¿Qué sé? El tomismo*, p. 91.
[16] *Idem.*
[17] *Ibid.*, p. 95.
[18] Gonzalo Balderas, *La reforma y la contrarreforma*, p. 13.

participó un distinguido grupo de teólogos y moralistas para emprender la contrarreforma católica sistematizando, nuevamente, la doctrina de la Iglesia a la luz del racionalismo cristiano, pensamiento instaurado por santo Tomás tiempo atrás y que fue adoptado como la teología oficial de la contrarreforma católica.[19]

Con miras a restablecer la unidad perdida, en esa sistematización se destacaba la importancia que tenía la Iglesia como intermediaria en la relación entre Dios y el hombre mediante la justificación del ejercicio de diversas obras o prácticas religiosas que habían sido severamente atacadas por los protestantes.

A partir de entonces, y durante casi dos siglos, la frase inspirada en los Evangelios que reza a la letra: "Se vive para morir y se muere para vivir" se convirtió en la norma que debía regir y que daba sentido a la vida de los creyentes que moraban en el mundo católico. Este vivir muriendo equivalía a someterse a una cotidiana y ardua preparación religiosa que debía iniciarse en el momento en que el hombre recibiera el agua bautismal, sacramento que lo convertía en miembro de la Iglesia y en soldado de la milicia de Cristo, al tiempo que lo comprometía a combatir día a día el pecado y la tentación con auxilio de la divinidad y siguiendo siempre de cerca el ejemplo del Redentor.[20] El triunfo en la batalla se premiaría en el más allá con la Gloria y la inmortalidad del alma.

Para fortalecer su espíritu y de esta forma ayudar al soldado a salir victorioso del combate, la santa madre Iglesia había implementado un valioso armamento compuesto por el escudo de la fe, es decir, dogmas y creencias avalados por el catolicismo y por un conjunto de armas representadas por las obras o prácticas religiosas que le permitirían purificar los sentidos y la carne, entre las cuales los moralistas de Trento destacaron la confesión y el sacramento instituidos por Jesucristo para perdonar los pecados cometidos después del bautismo, pues de este modo el soldado podría sanar las heridas ocasionadas por las flechas del

[19] *Ibid.*, p. 15.

[20] En la doctrina católica la divinidad está representada por el dogma trinitario que sostiene la existencia de tres personas distintas en un solo Dios: Dios Padre, creador del universo; Dios hijo, redentor de los pecados del mundo, y Dios Espíritu Santo, santificador de las obras. Véase C. Borromeo, *op. cit.*, p. 95.

pecado, recuperar la gracia o la amistad con Dios y fortalecer los lazos que lo vinculaban con la divinidad, al mismo tiempo que lo disponían a recibir dignamente la comunión o eucaristía, sacramento mediante el cual podría alcanzar los méritos de la redención e incluso tener un encuentro con el mismo Jesucristo.[21]

Además de estos beneficios que la confesión ofrecía a los fieles, se puede afirmar que para la Iglesia representó un importante instrumento de vigilancia y control que le ayudaría a cimentar su hegemonía y por esta razón fue precisamente en este sacramento en el que teólogos y moralistas apoyaron la moral tridentina, llamada también ciencia del obrar humano.[22]

En aras del desarrollo de esa ciencia y del individualismo moderno, interesado en llevar una cuenta exacta del comportamiento y la valoración clara de los actos, los moralistas de Trento recomendaron que en la confesión se hiciera una enumeración de los pecados, de su especie y de su circunstancia. Para cubrir ese requerimiento, los pastores de almas tenían que desempeñar una función judicial más estricta, por lo que en el siglo XVII la ciencia del obrar humano se dividió en dos corrientes: una basada en la *Summa Theologica* de santo Tomás, tendente a orientar la reflexión, al lado de la cual se desarrolló la *casuística*, o estudio de los casos particulares de conciencia.[23]

Con el fin de reforzar esta disciplina, a partir de ese mismo siglo se subrayó la importancia del antiguo código de disertaciones sobre vicios y virtudes que desde los tiempos medievales diera a conocer Gregorio Magno en la *Moralia*. Inspirados en esta fuente, los moralistas de Trento diseñaron numerosas listas de vicios y virtudes tendentes a preparar a los pastores de almas en el difícil arte del confesionario, como también a los fieles para recibir dignamente el sacramento de la penitencia o la confesión.[24]

En esas listas los pecados capitales se organizaban conforme a una jerarquía en orden de importancia, en la que se contemplaba, por

[21] G. Balderas, *op. cit.*, p. 15.

[22] *Idem.*

[23] Juan Manuel Ascargorta, *Manual de confesores*, pp. 215-216.

[24] Esas listas se dieron a conocer en numerosos libros llamados *Manuales de confesores*, así como en otros que se intitularon *Manuales sobre vicios y virtudes*.

un lado, su calidad y, por el otro, su historicidad. Conforme a este orden la lista estaba encabezada por aquellos pecados que ofendían a Dios Padre, creador del universo; enseguida se mencionaban los que el hombre, como centro de la creación y protagonista de aquella historia del soldado que luchaba por la salvación del alma, cometía contra sí mismo. Las faltas que ofendían al prójimo, es decir, a los fieles que formaban parte de la Iglesia, cerraban la lista.

De acuerdo con los contrastes propios del cristianismo del barroco, en esta jerarquía se contaba, en primer lugar, la soberbia, falta que, al haber ofendido al Creador, alteraba el orden del universo por lo que representaba, por un lado, el pecado que había dado origen a la condición mortal y pecadora del linaje humano y por esa razón se consideraba el motor que había puesto en marcha la historia de la lucha del hombre por la salvación de su alma.[25]

Apoyados en distintos dogmas avalados por la doctrina, los moralistas de Trento explicaban que la soberbia representaba, asimismo, la falta que había dado origen al infierno, cuyo nacimiento se remontaba al instante en que Luzbel, el más hermoso de los arcángeles, invadido por la soberbia, se había convertido en el temido Lucifer, amo y señor del Averno.[26]

A la soberbia, falta cometida en contra del Creador, seguía la avaricia representada por el pecado de Caín, quien, a semejanza del avaro, había ofrecido los peores frutos a Dios, conservando los mejores para él.

Después de estos pecados que rompían el vínculo de amor que debería unir al hombre con la divinidad estaban aquellos que alteraban la armonía que debía normar el orden microcósmico representado por el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Se contaban entre estas faltas la lujuria, que envilecía al hombre hasta reducirlo a la categoría de animal; la gula, que tenía la propiedad de llenar el cuerpo de impurezas, además de crear, como todo vicio, una disposición permanente al mal.

Según los moralistas, a continuación, estaban la envidia, la ira y la pereza, faltas en las que se encerraban los pecados que cortaban los

[25] Véase C. Borromeo, *op. cit.*, p. VIII.

[26] Juan de Palafox y Mendoza, *Obras*, vol. 4, pp. 205-206.

lazos de caridad que debían unir al hombre con el prójimo. El carácter dañino de la envidia radicaba en que era considerada hija de la soberbia, y como tal había heredado consecuencias semejantes a las de su progenitora, en tanto que la ira inclinaba al hombre a destruir la virtud de sus semejantes por medio de la lengua, ese pequeño órgano con el que el hombre por un lado bendecía a Dios y por el otro lo utilizaba como una navaja cruel y despiadada con la que hería y mataba al prójimo por medio de la murmuración. Por último, se contaba con la pereza, causante de la ruina de la humanidad.[27]

Con el propósito de alejar a los fieles del mal y de este modo normar conductas y comportamientos para conducirlos no sólo al confesionario sino también al régimen integrador que la Iglesia demandaba, la pedagogía tridentina, cimentada en el temor, saturó su prédica y representaciones con imágenes aterradoras e incluso morbosas y macabras en torno a los castigos que los condenados padecerían en el infierno por una eternidad a causa de sus faltas. La pena de daño o ausencia de la divina visión sería el tormento común en el Averno, seguido por la soberbia con la que Luzbel y su corte de demonios atormentarían a las almas.

Según la doctrina, en el infierno también estaba presente la pena de sentido o tormentos con los que los demonios castigarían los cinco sentidos, facultades que, conforme al racionalismo cristiano, simbolizaban las vías del conocimiento y las puertas a través de las cuales el hombre había cometido toda clase de faltas, incluso las capitales. De esta manera, con el hambre y la sed perpetuas se castigaría el pecado de la gula, propio de los glotones, entre los cuales se encontraban, sin lugar a duda, algunos dignísimos miembros del clero. Según la prédica y las representaciones, seguían en importancia el rencor de la ira y la envidia que despertaba en los condenados el bienestar de las almas de los justos que gozaban en la Gloria al lado del Creador y, por último, la avaricia de los verdugos del Averno, siempre interesados en atesorar un mayor número de almas.[28]

[27] *Ibid.*, vol. 5, pp. 65-157.
[28] *Ibid.*, vol. 4, pp. 205-206.

Entre los múltiples sermones tendentes a atemorizar a los fieles advirtiéndoles de los peligros del pecado y de este modo alejarlos del mal, se cuenta con uno que dice a la letra:

> los pestíferos olores del hedor del infierno, de la tiña podrida de los demonios y condenados, invadirán el olfato […] la vista se castigará con la visión de los demonios y condenados […] dragones y sapos […] el oído con suspiros y aullidos, blasfemias y maldiciones […] el gusto con hiel de dragones y ponzoña de víboras y esta bebida será confeccionada con el fuego y azufre del infierno […] el tacto con el fuego eterno.[29]

Para conjurar estos horrores y al mismo tiempo mantener y fortalecer los lazos que vinculaban al creyente con la divinidad, en la doctrina se aconsejaba ejercitar frecuentemente diversas prácticas religiosas, como la asistencia a misa, la oración, la confesión, amén de mortificar al cuerpo y los sentidos con algunas prácticas ascéticas, entre las cuales se contaban cilicios, ayunos, vigilias y otros sacrificios, con los que, además de compartir los dolores que Cristo había padecido durante la Pasión, ayudarían al soldado a elevar las cualidades morales, propias del género humano, a la categoría de virtudes con el auxilio del Espíritu Santo.[30]

Para contrarrestar los efectos de los pecados capitales, de esas cualidades la doctrina destacó siete virtudes a las que, por la dificultad de su ejercicio y por su carácter combativo, los teólogos y moralistas de Trento denominaron *heroicas*. De manera que, para luchar contra el mal, el soldado de Cristo debía practicar diariamente: contra soberbia humildad, contra avaricia largueza, contra lujuria castidad, contra ira paciencia, contra gula templanza, contra envidia caridad, y contra pereza diligencia.[31]

Como parte de los contrastes y claroscuros propios del barroco y de los intereses de la Iglesia católica, destinados a mantener a toda costa

[29] José Gavarri, *Instrucciones predicables y morales no comunes que deben saber los padres predicadores y confesores principiantes y en especial los misioneros apostólicos*, hh. 46-47.

[30] Francisco Echarri, *Directorio moral*, vol. 2, p. 53.

[31] C. Borromeo, *op. cit.*, p. 90.

su hegemonía, en Trento se implementó una práctica un tanto contradictoria: la venta de la llamada Bula de la Santa Cruzada. El origen de este documento pontificio se remonta a los tiempos medievales, cuando la Iglesia concedía, por el término de un año, diferentes indulgencias y perdones a quienes lucharan contra los infieles. Más tarde, a partir de la contrarreforma y hasta las primeras décadas del siglo XIX, el documento se manejó como una venta de perdón ilimitado que, si bien se destinó a difundir la doctrina avalada en Trento y fundamentar el carácter universal de la Iglesia, también representó uno de los mejores negocios, puesto que garantizaba a su comprador el pase directo a la Gloria, independientemente de la calidad y la cantidad de sus faltas.

Los ilimitados perdones se resumían en la bula bajo el siguiente tenor: "Yo te absuelvo de todas las censuras […] de todos tus pecados, crímenes y excesos […] otórgate indulgencia plenaria y remisión amplia de todos tus pecados ahora [y] en cualquier tiempo".[32]

Se puede asegurar que la bula y sus cuantiosos perdones representaron un verdadero pasaporte para la Gloria, puesto que, por una determinada suma sujeta a la capacidad económica del comprador, más que a la cantidad y a la calidad de sus faltas, por un lado, fomentaba la unidad entre los fieles, mientras que, por el otro, perdonaba toda clase de infracciones, incluso las capitales, pecados que, según la doctrina, resultaba preciso castigar. El documento, lejos de desaparecer, en la actualidad se conoce como bendición papal para seguir poniendo la Gloria al alcance de todos aquellos que literalmente pueden comprar el reino de los cielos. De esta manera, es posible afirmar que en aras de la hegemonía eclesiástica se promovieron ampliamente el temor y la culpa para después vender el perdón. Cabría preguntarse entonces: ¿quiénes infringieron y siguen infringiendo la norma?

Se puede decir que a lo largo de la historia de la Iglesia católica dos han sido los criterios que han servido de base para definir el pecado o la infracción a la norma. Uno de ellos, emanado de los textos bíblicos, define el pecado como la falta que rompe los lazos que vinculan al hombre con la divinidad. Por otra parte, la Iglesia, interesada desde

[32] Juan de Palafox y Mendoza, *Manual para la precisa, pronta y fácil administración de los sacramentos*, p. 91.

sus orígenes en mantener la unidad entre los fieles como una forma de cimentar su poderío, ha considerado el pecado como un comportamiento que pone en peligro esa unidad.

En aras de ese poder, cuando los enemigos de la fe han puesto en peligro la hegemonía eclesiástica, teólogos y moralistas, en diferentes épocas, inspirados no sólo en los textos bíblicos sino también en el pensamiento de padres y doctores de la Iglesia, se han dado a la tarea de sistematizar la doctrina con el fin de adaptarla a los requerimientos que demanda la Iglesia.

En cada sistematización, además de definir o redefinir la idea de pecado, para evitar esa falta teólogos y moralistas fueron creando, por un lado, normas de conducta basadas en su mayoría en la caridad, considerada en la doctrina como la virtud motora de la vida cristiana, y de este modo favorecer la convivencia pacífica entre los fieles. Además de estas normas se estipuló una serie de prácticas religiosas y funerarias que, si bien permitirían al creyente ejercitar la caridad, también hicieron posible que el poder eclesiástico se prolongara incluso más allá de la muerte.

REFERENCIAS

Ariès, Philippe y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada*, vol. 2, *De la Europa feudal al Renacimiento*, trad. de Francisco Pérez Huyeres, Madrid, Taurus, 1991.

Ascargorta, Juan Manuel, *Manual de confesores*, 3ª ed., Madrid, Tomás Rodríguez, 1724.

Balderas, Gonzalo, *La reforma y la contrarreforma. Dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

Borromeo, Carlos, *Catecismo del santo concilio de Trento para los párrocos, ordenado por disposición de san Pío V*, trad. de Agustín Zorita, Madrid, Imprenta Real, 1785.

Diccionario enciclopédico hispanoamericano, Barcelona, Montaner y Simón, 1890.

Echarri, Francisco, *Directorio moral*, Madrid, Real Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 1838.

Gavarri, José, *Instrucciones predicables y morales no comunes que deben saber los padres predicadores y confesores principiantes y en especial los misioneros apostólicos*, 4ª ed., Madrid, Antonio González Reyes, 1679.

Los santos evangelios de Nuestro Señor Jesucristo, trad. de Evaristo Martín Nieto, México, Ediciones Paulinas, 1994.

Palafox y Mendoza, Juan de, *Manual para la precisa, pronta y fácil administración de los sacramentos*, Puebla, Oficina de Pedro de la Rosa, 1826.

——, *Obras*, Madrid, Imprenta de Gabriel Ramírez, 1762.

Receveur, François Joseph Xavier, *Historia de la Iglesia desde su fundación hasta el pontificado de nuestro señor padre Gregorio XVI*, México, La Voz de la Religión, 1852.

Steenberghen, Fernand van, *¿Qué sé? El tomismo*, trad. de José Antonio Robles, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Publicaciones Cruz O/Presses Universitaires de France, 1996.

Cómo diseñar a una transgresora: la bruja

*Alberto Ortiz**
*María Isabel Terán Elizondo***

En 1612, Pierre de Lancre, luego de fungir como inquisidor en el País Vasco, dio a conocer su *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*.[1] Libro inquietante, por donde se vea, y columna central que se añadió a la arquitectura del castillo de la brujería. En él, el inmisericorde perseguidor de brujas perfila con trazo enérgico las transgresiones que caracterizan a las mujeres de Euskal Herria, todas símiles de Eva, todas dispuestas a quebrantar los mandamientos, todas asiduas al aquelarre, todas adoradoras del diablo, todas brujas, afirma. Su parecer se enlaza con la autoridad estereotípica del influyente *Malleus maleficarum* y concuerda con el de los demás eruditos que contribuyeron a diseñar a la máxima transgresora de la cultura occidental.[2]

* Universidad Autónoma de Zacatecas.
** Universidad Autónoma de Zacatecas.

[1] Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie*. La primera edición está registrada en 1612. Como varios de estos libros, cuyo impacto social fue notable, de inmediato, en 1613, se reeditó corregido y aumentado. También se revisó la traducción al español: Pierre de Lancre, *Tratado de brujería vasca. Descripción de la inconstancia de los malos ángeles o demonios*.

[2] La lista de obras que transmiten el mismo concepto es amplísima; sobresalen las obras de Jean Bodin: *De magorum daemonomania*, 1581; Martín del Río: *Disquisitionum magicarum*, 1600; Francisco Torreblanca: *Epitomes delictorum in quibus aperta, vel occulta invocatio daemonis intervenit*, 1618; Gaspar Navarro: *Tribunal de superstición ladina, explora-*

Lancre ejemplifica al inquisidor que bosqueja a la bruja, la introduce en las villas que visita, la explica a los demás —quienes, para su asombro, antes de los señalamientos no habían notado su presencia entre ellos—, para luego, convencido de la legalidad y la necesidad de su empresa, perseguirla y exterminarla hasta donde los recursos alcanzan.

La mayor parte de los aspectos que caracterizan el mito de la brujería están descritos por su pluma vehemente y preocupada, desde el maleficio hasta el aquelarre; incluso es posible percibir un entusiasmo personal por la persecución y la supresión de "enemigos de la fe", sumado a una admiración constante ante las manifestaciones folclóricas que califica de malignas. En especial le preocupa la licenciosa vida erótica de las jóvenes mujeres que persigue. Vestidos adornados, costumbres festivas y actitudes sensuales llaman su atención. No es casual, el diseño de la bruja y sus actividades contienen y canalizan una tremenda carga sexual.

Como antes Kramer y Sprenger, Lancre colabora en la introducción teórica y práctica del concepto europeo barroco de la bruja. Desplaza a las figuras femeninas tradicionales de la Edad Media, como la partera, la consejera y la sacerdotisa, hacia los dictámenes de la demonología. Actúa en consecuencia con los prejuicios alrededor de la magia y la mujer de su tiempo. Usa como argumento y respaldo judicial el discurso contra el mal ultraterreno y mundano que se emitió desde el poder religioso.

La obligación moral de evangelizar, aunada a la ansiedad política por preservar la hegemonía sobre el mundo conocido, produjo y difundió, desde la Europa renacentista hasta la época ilustrada, un tipo de discurso específico emitido por especialistas que disertaron contra el mal preternatural, las supersticiones, la herejía, las prácticas mágicas, etc., en busca de salvaguardar las bases religiosas, encontrar y castigar a aquellos sujetos considerados representantes del diablo y así garantizar la consecución del plan divino de salvación; de tal manera que el discurso resultante contiene un alto grado de convicción

dor del saber, astucia y poder del demonio, 1631, y Johann Wier: *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*, 1660.

apostólica, en tanto que para muchos de los demonólogos se trataba de una lucha sin cuartel contra el mal. Sin embargo, debe tomarse en cuenta que fueron voces emitidas desde el otrora poder cristiano y por lo tanto cargadas de prejuicios y diferenciaciones raciales y sociales en el momento de su aplicación judicial. Los textos redactados con este fin están apoyados en la tradición escolástica y las voces autorizadas. Los demonólogos reconocían a otros teólogos con opiniones análogas y seguían dictámenes calificados de innegables, principalmente la *Biblia*, con énfasis en el *Nuevo Testamento*, y los textos de la patrología.

No está de más recordar que si, por un lado, los eruditos formaron una tradición discursiva en contra de la magia, y este corpus muestra carácter especial y argumentos similares, aunque no del todo coincidentes en los detalles, por otro lado las disertaciones y las explicaciones al respecto no se quedaron en una mera teoría excluyente, denunciante, aleccionadora y con tintes misóginos, sino que pasaron a la realidad cotidiana mediante la persecución de víctimas propicias o "chivos expiatorios" sobre las que se ejerció tanto la violencia simbólica del señalamiento de malignidad como la violencia física en los procesos inquisitoriales, lo cual incluyó tortura y pena de muerte.

La etapa de la brujomanía europea, que tuvo episodios críticos en varios momentos de los siglos XVI al XVIII, ejemplifica los vínculos entre los textos demonológicos y el ejercicio judicial. En este sentido histórico, el corpus teórico de la demonología fue tan importante como el brazo que ejecutó las resoluciones inquisitoriales.

Si bien se considera al célebre *Malleus maleficarum*, de los inventores y perseguidores de brujas Kramer y Sprenger, el texto prototípico de la coerción eclesial contra la brujería, la realidad es que las características básicas del fenómeno se habían construido ya, derivadas de la satanización de la cultura grecolatina, el miedo a los extraños, la criminalización de las herejías, el imaginario colectivo medieval y la inercia renacentista; para después, alrededor del Barroco, a la par de sus constantes reediciones, iniciar una época en la que los mitos acerca de la brujería y los poderes de los demonios se extenderían y se profundizarían como verdades hasta lograr la especialización erudita y el detallado de sus características.

> Sprenger no tiene más que un mérito: haber hecho un libro más completo, que corona un vasto sistema, toda una literatura. A los antiguos penitenciarios, a los manuales de los confesores para la inquisición de los pecados sucedieron los directoria, para la inquisición de la herejía, que es el pecado más grande. Pero para la herejía mayor, que es la brujería, se hicieron directorios o manuales especiales, los *Martillos para las brujas*. Estos manuales, constantemente enriquecidos por el celo de los dominicos, llegaron a su máxima perfección en el *Malleus* de Sprenger, libro que lo guio a él mismo durante su gran misión en Alemania, y que fue durante un siglo la guía y la luz de los tribunales de la Inquisición.[3]

Por lo tanto, el mito de la brujería y su clasificación de delito de herejía tiene un derrotero que explica su arraigo, pues del Medievo al Barroco nunca dejó de propagarse, precisamente gracias a la difusión oral y escrita de tratados y manuales. La trascendencia de los conceptos maravillosos que incluía debió percibirse desde la primera revisión censora de cada fenómeno extraordinario considerado un disturbio real. Los razonamientos preclaros de inquisidores y teólogos la sospecharon, pero se vieron maniatados para reconocerla. A pesar de la merecida mala fama del libro de Kramer y Sprenger, falla nuestra percepción cuando juzga a los críticos de la magia y la brujería como personajes sádicos atados al fanatismo religioso, que los hubo, pero la mayor parte de ellos en realidad fueron verdaderos humanistas que se esforzaron por comprender la presencia del mal en el mundo. Paradójicamente, esa preocupación dirigió sus disertaciones hacia la edificación de un mito.

Mediante un ritmo sostenido de interés público, los tópicos de las discusiones demonológicas —brujería, adivinación, pacto diabólico, aquelarre, demonios súcubos e íncubos, manifestaciones heréticas, posesión demoniaca, etc.— constituyeron un asunto que debía ser es-

[3] Jules Michelet, *Historia del satanismo y la brujería*, p. 150. Hay que tomar con las reservas del caso las pioneras opiniones de Michelet, debido a las licencias y los recursos metafóricos que incluye en su lucidísima disertación. Él mismo aclara la elección de este discurso: "Y ahora, he aquí mi pecado por el que podré ser criticado. En este extenso análisis histórico y moral de la creación de la bruja hasta 1300, más que entretenerme en explicaciones prolijas, he preferido un estilo biográfico y dramático, la vida de la misma mujer durante trescientos años". J. Michelet, *La bruja*, p. 356.

tudiado, aprendido y transmitido por los principales doctos y propagadores del sistema religioso. A tal grado que muchos letrados interesados en el tema emitieron opiniones al respecto, o al menos reprodujeron los saberes fundamentales alrededor de tan espinosa cuestión.

La bruja es uno de esos conceptos polisémicos que ha sido conformado desde el exterior, que proviene de dicha tradición discursiva, es decir, su definición intrínseca, sus connotaciones y sus denotaciones, sus referentes y sus contextos, en fin, casi la totalidad del entramado semántico que lo cimenta, caracteriza e identifica, proviene de la construcción sintagmática denominativa, no de la identidad ontológica del sujeto. Por lo tanto, su calificación como transgresora proviene precisamente del discurso adjetival que la diseñó.

En otras palabras, desde un poder censor y una época dogmática nos han dicho qué, quién y cómo es una bruja; el perfil iconológico, resultado de esta ficción, está imbricado en el imaginario colectivo a tal grado que prevalece sobre el racionalismo lógico, a pesar de que, *sensu stricto*, no exista. Empero, las derivaciones de tal creencia incidieron gravemente en la historia y en la realidad de las sociedades que la alimentaron. "Las consecuencias que trae a una sociedad el hecho de que se crea objeto de actos mágicos constantemente son incalculables, pues todo su sistema de sanciones, religiosas o legales debe ajustarse al que podríamos llamar sentido mágico de la existencia".[4]

La violación sistemática de una norma o un precepto en este caso no opera como error eventual provocado por la labilidad congénita del sujeto, ni por alteración del ejercicio de la pasión o el entendimiento, sino que constituye su esencia misma; la bruja es una transgresora por el mismo hecho de ser, la transgresión está implícita, sostiene y define su identidad, es su carne, huesos, sentimiento e idea, actúa siempre a manera de una emanación esencial, desde lo cotidiano hasta lo extraordinario.

Paradójicamente, la transgresora funciona contra la sociedad elegida, el orden del bien y la fe instalada, después de recibir e interiorizar el señalamiento de ese mismo orden dogmático, este influjo erudito y machista la activa y la dota de presuntas energías malignas, poderes

[4] Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo*, p. 43.

desconocidos y alianzas diabólicas. Posteriormente, los efectos de su actividad maléfica, en tanto sujeto activo-maligno, recae en los integrantes de la comunidad, quienes la creen y le temen, pero no pueden evitarla. Como lo indica Caro Baroja, se trata del elemento pasivo, nodal para develar la dinámica propia del problema de la brujería.[5] Al mismo tiempo, se trata de una compleja relación biunívoca, que fluye de la dictaminación con pretensiones eruditas del poder de la sociedad y de los representantes de la maldad en dicha comunidad hacia el parecer y la reprobación común.

> Decía al principio que el Renacimiento no había inventado a sus brujas, pero sí, podría decir, las escribió y las describió. Hubo que fijarlas con la letra para que no escaparan; al escribirlas les dio una dimensión que no habían tenido antes, pero al hacerlo también dio a sus perseguidores y diseñadores la posibilidad de expresar y dar forma a sus más íntimos fantasmas, nombrarlos para conjurar sus maleficios. La letra, sin embargo, actúa en un doble sentido: protege a quien la escribe, a quien la pronuncia, porque logra fijar los malos espíritus al señalarlos, al exteriorizarlos; pero también se corre el riesgo de que éstos, al ser nombrados e identificados, actúen por contagio y despierten a su vez a aquellos que no habían sido capaces de reconocerlos. La escritura es un arma de doble filo, pero en este caso, para los inquisidores que se encargan de hacer el "diseño oficial" de la bruja, este doble filo está doblemente de su parte. Al escribirla, la conjuran, y al señalarla para los otros y para ellos mismos, la hacen convertirse en el chivo expiatorio de una sociedad que, como todas, busca encontrar en alguien, en algo, la razón de todos los males, la verdad del mal […] Una vez establecida la imagen, esta misma empezará a producir su propio folclor, se hará de una vida propia y, por contagio con la letra, la bruja empezará a reconocerse en esa imagen deforme que ha sido modelada y moldeada para ella.[6]

De la identidad personal pasiva pasa a la militancia activa; la bruja es una enemiga de la sociedad, de la religión, de la procreación, del plan divino, así que va por el mundo como un agente activo y

[5] Véase *idem*.
[6] Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo*, pp. 24-25.

nocivo, asesina niños, causa impotencia a esposos, malogra las cosechas, enferma a las mujeres, envenena los aguajes, se convierte en la herramienta de la maldad terrena con el fin de causar el mayor daño posible y cumplir con los mandatos de su amo, el Diablo, a quien ha jurado servir y amar.

Para llegar a este esquema abigarrado, que escandalizó a las buenas conciencias del pasado y promueve la inquietud histórica del presente, la bruja debió pasar por una serie de confecciones ideológicas. Se trata de un refinado arquetipo cultural que fluctuó entre la improvisación y el artificio, la casuística y la especulación, la censura y la desidia. El diseño de esta peculiar transgresora requirió varios ingredientes que hoy pueden enumerarse y visualizarse gracias a su permanencia sociológica.

Aunque no es posible determinar una cronología precisa de la integración de cada uno de los factores para el diseño de la bruja, sí hay propuestas para entender el tránsito sociológico de su confección. Michelet, por ejemplo, ve en la bruja una transformación de la sibila y la médica lírica, curandera o comadrona: "La sibila predecía el destino. Y la bruja lo realizaba. Ésta es la grande, la verdadera diferencia. Ella evoca, conjura, opera sobre el destino. No es la Casandra antigua, que veía tan bien el porvenir, lo lamentaba, lo esperaba. La bruja crea este porvenir".[7]

Respecto del importante oficio de la mujer curandera, acuña varias frases contundentes: "Durante mil años el único médico del pueblo fue la bruja […] Cuando en Basilea, 1527, Paracelso quemó toda la medicina, declaró no saber nada fuera de lo que había aprendido de las brujas".[8] Además, considérese la atemorizante supremacía que la figura del diablo desarrolló desde el Medievo hasta el Renacimiento, lo que le permitió aparecer en casi todos los ámbitos de la vida popular y culta, hasta convertirse en un fenómeno de *ubique demon*, lo cual desencadena una especie de periódica histeria colectiva, con episodios de clímax y de calma fermentadora que potencia uno de los principales ingredientes en la conformación de la cacería de brujas:

[7] J. Michelet, *Historia*, *op. cit.*, p. 8.
[8] *Ibid.*, pp. 9-10.

el miedo. Como indica Michelet: "A nadie puede asombrar que esta sociedad se convierta en terrible y furiosa. Indignada por sentirse tan débil frente a los demonios, los persigue por todas partes […]".[9]

Esta misma sociedad, sujeta a un nuevo orden dogmático y heredera de reminiscencias paganas, verá en la peste negra del siglo XIV la dramática disminución de la población y la mano criminal de los extraños, herejes y apóstatas que, ayudados por los demonios, envenenan las aguas y el aire de los cristianos. Sin duda, las constantes epidemias colaboraron para la figuración del enemigo diverso, maligno, infernal y terrenal, amalgamado en la figura de la bruja.

El poder de las ordenanzas, edictos, bulas y otros documentos de carácter regulador también influyó notablemente para apuntalar el principio de autoridad que reiteradamente argumentarán los jueces en los casos históricos de brujería. La fuerza rectora de la moral y la fe comunitaria repite la máxima bíblica "No dejarás con vida a la hechicera", pero, en especial, siendo un discurso emitido desde el poder erudito, construye su legislación. El *Canon episcopi*, datado en el siglo IX o X y recopilado en el XII, es considerado uno de los documentos primigenios en la propulsión del mito de la brujería, mediante el cual la jerarquía católica solicita a los ministros extirpar las falsedades populares y las prácticas mágicas y sortílegas; además, como varios historiadores lo han señalado, el texto muestra desde entonces cómo el lenguaje censor vincula a la mujer con la iniquidad. Paradójicamente, el canon censura la creencia en el vuelo nocturno de hombres y mujeres, es decir, a diferencia de la eclosión brujeril del Renacimiento y el Barroco, lo que se anatemiza es creer en esas patrañas, mientras que, posteriormente, el cristianismo crédulo prohibirá no creer en la magia goética.[10]

Según Simon Pieters, la documentalia conformadora del mito alrededor de la magia, la brujería y la demonología tiene varios ejemplos paradigmáticos: el canon predicho; el libro *Formicarius*, del teólogo catedrático de la Universidad de Viena, Johannes Nider; las resoluciones del Concilio de Laodicea; las órdenes del rey visigodo Chil-

[9] J. Michelet, *La bruja*, p. 47.

[10] Véase Russell Hope Robbins, *Enciclopedia de la brujería y demonología*, pp. 172-173.

derico III; la obra de santo Tomás de Aquino; las resoluciones de los papas, como las de Juan XXII e Inocencio VIII, etcétera.[11]

En todo caso está claro que el discurso de tales textos siempre fue censor, represor, de tono amonestante, dirigido a personas que se asumían incapaces de dirigir su vida sin la tutela de la Iglesia, la cual, a su vez, consideró al hombre como un ser imperfecto, que tiene implícita tendencia a desobedecer y que debe aprender a sujetar sus pensamientos, sus instintos y sus acciones.

Por otro lado, cualquier escrutinio analítico sintético podría iniciar en la focalización del prejuicio negativo respecto de la feminidad que se desarrolló en el seno de las religiones troncales monoteístas del Medio Oriente y Occidente. La bruja fue principalmente mujer y no hombre debido a obvias razones de patronazgo comunitario, patriarcado teológico y falocentrismo dominante, formulaciones que, a fin de cuentas, terminaron en dramáticas realidades sociales que se expresaron coloquialmente: el hombre habla, la mujer calla; el padre ordena, la hija obedece; el macho piensa, la hembra siente.

Sin embargo, en la construcción del prejuicio contra la mujer subyace el desconocimiento del cuerpo. Resulta sorprendente la común ignorancia medieval y renacentista respecto de la fisiología de la mujer. Si el mester de clerecía, la novela de caballería y la poesía culta la habían descrito como un misterio, una amada tirana, capaz de fascinar, es decir, hechizar con la mirada, los cantos de los juglares y la percepción vulgar la llenó de calificativos cercanos a la locura, la ingratitud, la inconstancia, la charlatanería y la falsedad. "De acuerdo con esto, las brujas son seres atribulados: pobres, tristes y con necesidades carnales. De todos los grupos sociales, las mujeres parecen llenar estos requisitos. Y, en verdad, para el *Malleus* la mayoría de los brujos eran mujeres".[12]

El desconocimiento del otro provoca miedo. El miedo, a su vez, genera violencia. En el imaginario colectivo que inventó a la bruja existe un doble impulso para el ejercicio de la violencia: la ignorancia respecto del funcionamiento orgánico de lo femenino, que lo calificó de impuro e incompleto, y el recelo hacia el otro; puesto que el otro

[11] Véase Simon Pieters, *Diabolus*, pp. 175 y ss.
[12] Elia Nathan Bravo, *Territorios del mal*, p. 129.

siempre es el culpable de la maldad, de la mentira, del desastre, resulta que, para este doble prejuicio, el primer otro, extraño, diferente, desconocido, es la mujer de al lado. La historia de la brujería tiene dos víctimas ideales: los extranjeros y nuestras vecinas.

> En el fondo se trata de la mujer, de su sexualidad, del peligro que ella lleva en su seno cuando cumple su función natural, pues ella engendra monstruos si no se limitan sus apetitos excesivos, y si el hombre se deja arrastrar por el placer más que por el deber de procreación dictado por Dios. De hecho, los autores que insistían tanto en los monstruos participaban del temor creciente a la mujer en la cultura erudita europea. Un temor a todas las mujeres, no solamente a la bruja, la minoría diabólica activa. En los dos casos, el interés estaba centrado en el cuerpo femenino, eminentemente inquietante.[13]

El miedo individual a ser embrujado, a perder los bienes, o a morir envenenado, combinado con las autosugestiones de las mentes simples que se apropiaron de los cuentos atemorizantes relatados desde el púlpito por los reproductores del mito, más las conspiraciones del control eclesiástico que echaban a andar de vez en vez una cruzada antibrujeril, sumado al cómodo recurso de culpar a los otros de nuestros males y errores, recurso claramente visible en los casos de hechizos eróticos, dieron en consecuencia la inmediata respuesta personal para acusar y denunciar a mujeres vecinas como brujas, luego de algún edicto de fe divulgado al respecto por las autoridades.

El miedo colectivo, a su vez, surge cuando la comunidad atraviesa por una época de crisis. Las respuestas oficiales y los recursos de la fe parecen agotarse. Los clamores por milagros y remedios, vía oraciones, penitencias, romerías, sacrificios, etc., se suceden sin resultado alguno. La preocupación cunde, la ignorancia señala a posibles culpables, se elige a una, mujer sola, sospechosa, poco asidua a la iglesia, despreciada por sus vecinos, señalada porque un día musitó alguna oración profana, alguien la vio operar un ritual misterioso, acaso asistió a una parturienta. Se perfila la víctima propicia, a la cual primero debe acusarse de bruja, luego inmolar para la redención social.

[13] Robert Muchembled, *Historia del diablo*, p. 102.

> La tesis sociológica que maneja el *Malleus* es que las mujeres son débiles y por ello recurren al maleficio. Ésta es una tesis fundamental. Las mujeres son débiles en el sentido de que tienen una posición social inferior al hombre; son minoría, marginales. Por ello tienen de qué vengarse. El tema de la venganza es de suma importancia en el *Malleus;* se repite constantemente que éste es el motivo que lleva a cometer maleficios.[14]

En suma, la tradición discursiva que censuró todo tipo de creencias y prácticas heterodoxas inventó a la "mujer bruja" como la víctima propicia, usando un sistema de control religioso judiciario que apologizó la identidad masculina y continuó alimentando un desprecio generacional por las mujeres; el resultado fue la caracterización de la bruja: dualidad, prejuicio y superstición de lo femenino.

Hay, efectivamente, inoculado en este sistema de creencias mágicas, un factor de percepción autoritaria de género, obviamente inequitativo, obviamente prejuiciado por el dimorfismo sexual y la valoración desproporcionada del papel histórico-social del padre guerrero, proveedor y defensor ante la madre doméstica, generadora y sustentadora de la vida. Este enfoque se ha convertido en una discusión académica en tiempos recientes y ha permitido diseccionar de mejor manera la figura de la bruja, aunque, la verdad sea dicha, en ocasiones ha aplicado a la idiosincrasia del pasado conceptos y valores actuales que confunden y enjuician la mentalidad de las personas, cuyo entendimiento del mundo empezaba y terminaba dentro de esta especie de ideología de la diferenciación.

Esta relación inequitativa pero estrecha está autorizada aun por los mitos fundacionales y sus interpretaciones a conveniencia, pergeñados desde el control de la fe. El episodio de la creación del hombre en el *Génesis* del *Viejo Testamento* instala a Eva como la mujer formada a partir de una costilla de Adán, seducida por la tentación, dependiente del varón, que provoca la caída en pecado de la pareja primordial y su consecuente expulsión del paraíso terrenal como resultado de su desobediencia; luego, las glosas del *Nuevo Testamento* convierten a la madre de Jesús, el mesías, en un ideal de perfección femenina inalcanzable

[14] *Ibid*., pp. 129-130.

para el resto de las mujeres. En ella, mujer terrenal y común transformada por la tradición y el dogma en una casi deidad alterna, resaltan las virtudes deseables según el sistema cristiano católico: pureza, virginidad, compasión, verdad, valor, fortaleza, intercesión, perdón, etc., porque aceptó que Dios hiciera con su cuerpo y su vida, más el destino del hijo, concebido en su vientre sin pecado original, su voluntad. El corolario resulta lógico: la mujer imita el modelo máximo de virtud y se consagra al dolor y a la resignación, al tiempo que rechaza el pecado, o hereda la vulnerabilidad de Eva, la débil, asemejándosele en la susceptibilidad al mal y el origen de la perdición de los hombres.

Los extremos limitan las funciones de las mujeres: santa o pecadora, sumisa o transgresora, porque los puntos de comparación están ubicados sobre la equivalencia opositora. Colocada en el espacio de la maldad, la persona pierde su humanidad, deteriora su alma, deja de pertenecer a la grey, repite el mito de la rebelión ante el padre y sufre la caída, pertenece al infierno, como Lucifer; ya no es más hija de Dios, es la bruja.

Con base en el mito de la creación es sencillo redirigir la exégesis bíblica e instalarla como doctrina de aprendizaje obligatorio. El prejuicio de la feminidad intrínsecamente maligna adosa su continuidad mediante el subterfugio de su antítesis: en realidad es la malignidad la que se ha feminizado, excluyendo, de paso, parcialmente, al varón de la esfera del mal, aumentando su poder de ejercer el libre albedrío, mientras que el de la mujer se menoscaba, porque está sujeta a la concupiscencia; aduce el prejuicio.

Las respuestas a las preguntas acerca de por qué la mayoría de los brujos son mujeres constituyen parte esencial del riguroso y unificado discurso censor; respuestas tajantes tratadas desde similar enfoque arman la gratuita culpabilidad femenina. Las prácticas mágicas ilícitas primero son presentadas como un problema general, sí, pero luego las reprensiones van especialmente dirigidas a contener la supuesta tendencia femenina al mal. No es una casualidad que la mayoría de los tratados demonológicos dediquen un capítulo o apartado especial a explicar esta diferencia malversada de género, dando por hecho que se trata de la verdad. Los adjetivos y los epítetos dispuestos como argumentos menudean: las mujeres son débiles, ocupan un espacio

impreciso entre la bestia y el hombre, muestran tendencia al pecado, son fáciles de corromper, abusan del placer, tienen naturaleza perversa, etc.; el modelo de comparación es la masculinidad, claro. De ahí la queja contemporánea que denuncia una acendrada misoginia en el pensamiento de los teólogos del pasado.

No basta afirmar que las mujeres son imperfectas y propensas al error debido a su flaqueza de voluntad, desbordada sensualidad y escasa inteligencia; para contrastar y supuestamente comprobar esto, además hay que ejemplificar, desarrollar teorías, autorizar los dictámenes, fomentar la aceptación del discurso dirigido que se alza incuestionable e impositivo. Todo ello dedicado a censurar, perseguir y castigar a la representante de esa afiliación al mal: la bruja. Por lo tanto, demonólogos, evangelizadores e inquisidores trabajaron en acuerdo tácito con las ideas esenciales y autorizadas contra las prácticas mágicas ilícitas o magia goética, hasta armar una compleja red de censura y control aplicada, ciertamente, a todos los géneros y estratos sociales, pero cuyo sujeto transgresor estaba prefigurado como mujer.

El discurso contra la brujería, contundente producto cultural del Occidente escolástico, renacentista y barroco no sólo es un ingrediente necesario para la figuración arraigada de la bruja, sino que funciona a la vez como el portavoz de sus percepciones básicas.

Ya redactado un discurso contra la brujería es posible describir las actividades transgresoras de los enemigos. Consecuentemente opera una satanización del folclor, en especial en el ámbito asistencial, alimentario, doméstico, y ya se sabe que éste constituye el sistema semiótico de la mujer tradicional: los enseres de cocina, la elaboración de la comida, el cuidado de los animales de granja, la atención a las entidades sobrenaturales que rodean el domo, la preservación de las costumbres familiares, el cuidado de los bebés, todo esto le pertenece a la mujer y forma parte de sus obligaciones. Es sencillo ligar esas actividades con la amenaza de la brujería, porque su narrativa fantástica ocupa los mismos espacios: los duendes caseros son pequeños demonios al servicio de la hechicera, los animales a su alrededor son demonios familiares, es decir, ayudantes del infierno que le fueron asignados por el propio Satán en su iniciación dentro del aquelarre, las pócimas envenenadoras y el unto para volar hierven en los peroles,

los niños pequeños han sido ofrendados al diablo, y si el hijo es una niña heredará la vocación maligna de la madre.

Así como la grasa de neonato no bautizado era parte esencial del ungüento que cubría el cuerpo desnudo de la bruja para asistir a las asambleas nocturnas montada en un animal, objeto común o demonio familiar, así la asimilación social de la narrativa fantástica que arma a la brujería es pieza necesaria para entender su funcionamiento. Si bien hemos hablado de un discurso que califica, censura, anatemiza y castiga desde el poder institucional aduciendo un saber teológico, en otras palabras, de un discurso impuesto desde el dominio, que opera sobre la conciencia individual y colectiva como un manto exterior en busca de control y unificación, este discurso erudito también debe comprenderse desde su tránsito y transformación en el pensamiento colectivo y popular.

En la mayoría de los procesos inquisitoriales que contienen algún aspecto del mito de la brujería, las explicaciones doctrinales y dogmáticas son resultado de una impostura de la voz sobre la declaración de los acusados; por lo general, el reo no conoce los vericuetos doctrinales de las faltas por las que se encuentra en el interrogatorio, tiene una versión del problema, la versión vulgar, y vislumbra peligro y gravedad de su sentencia futura gracias al tono y la insistencia de sus jueces y fiscales. El proceso mismo funciona como una gran lección en la que la persona acusada aprenderá el funcionamiento de los delitos imputados; si tal no acontece, el resultado no varía: es el sistema el que usurpa la voz y pone en la boca del acusado lo que quiere oír y asentar en el papel. La mujer acusada de pactar con el diablo, de blasfema, de apóstata, después de negar, en una primera instancia, tales acusaciones, y de demostrar mediante sus rezos la cabalidad de su pertenencia a la grey cristiana, termina afirmando su culpabilidad, declarándose bruja y enemiga de la religión, apropiándose del discurso que la domina, hasta creer firmemente que, tal vez sin saberlo, era una bruja, todo después de la tortura.

Por otro lado, también la mujer de fuero interno culpable, aquella que llega ante los inquisidores convencida de ser bruja, ha asimilado ya la preceptiva desviada y lírica del fenómeno, merced a la constante propaganda doctrinal y a cierta perturbación individual producto de

su ignorancia o falta de juicio. En estos casos la mujer indiciada no espera a la tortura para confesar sus supuestos crímenes; la interiorización del discurso demonológico está tan acendrada en la mente simple que únicamente falta tipificar, redirigir y aumentar sus faltas contra la divinidad para reforzar el esquema coercitivo de la vigilancia de la fe. En ese caso la tortura funciona nuevamente como apoyo. De cualquier modo, lo importante aquí es notar el papel de la aceptación y la asimilación social del discurso externo, a tal grado trascendente que se convierte en un patrón personal y en una creencia común tan firme como la propia fe en Dios, al tiempo que constituye también la idea de la brujería e impulsa su persecución.

Este discurso, primero especializado y luego común, combinado con creencias autóctonas y vulgares, logró establecer firmes patrones de pensamiento colectivo, en parte gracias a un recurso más para diseñar a la bruja como modelo transgresor: la fantasía. El relato mítico de la brujería llegó a ser tan abigarrado y fantástico que mereció su adopción comunitaria parcialmente debido a su inverosimilitud; en otras palabras, el gusto ingénito por la ficción impele al hombre a cohesionar estructuras cognitivas sobre aquello de naturaleza increíble. Si el relato de la brujería no hubiese sido presentado a manera de verdad dogmática, hubiera constituido un canto épico de inconmensurables alcances en la historia de la literatura. Incluso hoy la sociedad anhela que el mito sea cierto, porque explica mejor su mundo pedestre, lo trasciende y lo convierte en una aventura emocionante; algo que la realidad llana parece negarle. La prevalencia de la fantasía entre el relato de la brujería y la conceptualización maligna de la mujer se sumó a un paradigma doctrinal que ocupó tiempo, recursos y pensamiento en edificar una gran ficción tenida por realidad incuestionable de alcances trágicos sobre la vida cotidiana.

La transgresión se identifica gracias a la norma y su corolario: a toda ruptura del bien común corresponde una punición. Así que la persecución de la bruja constituye un factor múltiple de su diseño. Para encontrar y eliminar al enemigo primero hay que describirlo. Todos y cada uno de los procesos y las determinaciones inquisitoriales respecto de la brujería conformaron la imagen de la mujer enemiga. Los aspectos que la conforman integran mitos, fantasías y temores

primordiales, pero también responden a realidades históricas, crisis económicas y sociales, conflictos religiosos, desastres naturales y factibilidades cotidianas.

> Los trabajos de investigadores de la talla de Julio Caro Baroja y Jean Delumeau explican los factores que se conjugan durante la época de mayor represión de la brujería europea, que puede explicarse como una combinación de, entre otros, *1)* los conflictos religiosos derivados de la Reforma protestante y de la Contrarreforma católica; *2)* los disturbios sociales; *3)* el crecimiento de la población; *4)* los periodos de epidemias, hambrunas y carestías; *5)* la inflación económica, y *6)* la actitud del clero y de las autoridades políticas.[15]

Además de los factores anteriores, insistimos, la bruja está sostenida por la fabulación mitológica, especialmente por las ficciones provenientes del propio discurso que la identifica y teme, por la narrativa religiosa (mito-histórica) comunitaria y por la creación literaria que la toma, la usa y la devuelve al seno cultural. La interacción de estas fuentes dio como resultado la imagen estereotípica de la bruja, a tal grado que el propio personaje subsumió características disímbolas; además, diversos tipos de personalidades y actitudes de las mujeres terminan arbitrariamente englobadas dentro del esquema ficticio.

En todo caso, la complejidad cultural tiene en la bruja un estereotipo social reconocible, incluso un arquetipo sobre el cual derivar interpretaciones, versiones y análisis, mientras que el prototipo sigue siendo una mixtura irreconocible, casi inexistente, debido a la dificultad que conlleva identificar el origen de la bruja; mantenerse en la oscuridad de los tiempos es algo que le es propio. Salvo la necesidad científica de plantear la pregunta respecto del origen de la magia, está claro que las respuestas no resultan sencillas: "¿Cuáles son los orígenes de dichas creencias? El cuadro brujeril […] no quedó plenamente trazado hasta el siglo xv. En sus orígenes, la hechicería europea fue muy parecida a la practicada en las demás regiones del mundo. Su transformación se debió en gran medida a la reflexión cristiana sobre la hechicería y la

[15] Rafael M. Mérida Jiménez, *El gran libro de las brujas*, p. 423.

religión paganas".[16] Efectivamente, como se acotó antes, el mito de la brujería y la bruja misma existió a partir de su escritura y difusión, señalamiento y persecución, mito y encarnación.

Las características anteriores se complementan con elementos autóctonos; cada saga folclórica perfila a sus dioses y a sus demonios. La imagen no es siempre la misma, el personaje se reedita constantemente, ganando o perdiendo preeminencia y atributos de acuerdo con las versiones y las preocupaciones de la época y el lugar; aunque es cierto que el estereotipo resiste porque forma parte de una tradición útil para la explicación del imaginario social.

La transmisión instructiva, oral, escrita, u hoy electrónica, garantiza la presencia de los pilares básicos del mito, favoreciendo también el sincretismo especular de su función dentro de la cultura contemporánea. Rodeados de la preeminencia metódica del racionalismo lógico, enfrentados a una época de descreimiento, confusión y duda, malestares contemporáneos sintetizados en nuestra peculiar angustia existencial que se manifiesta a través de la ironía, la sátira y la burla superficial frente a todo dogma, la imagen de la principal mujer maldita del pasado permanece todavía atada a su calidad de transgresora irredenta: la bruja no ha muerto.

REFERENCIAS

Caro Baroja, Julio, *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza, 2003.

Cohen, Esther, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, México, Taurus/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas, 2003.

Kramer, Heinrich, y Jacobs Sprenger, *Malleus maleficarum o El martillo de los brujos*, Barcelona, Iberlibro, 2016.

Lancre, Pierre de, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et démons, où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie,* París, Nicolas Buon, 1613.

——, *Tratado de brujería vasca. Descripción de la inconstancia de los malos*

[16] Jeffrey Burton Russell, *Historia de la brujería*, p. 50.

ángeles o demonios, Tafalla, Txalaparta, 2004.
Mérida Jiménez, Rafael M., *El gran libro de las brujas. Hechicerías y encantamientos de las mujeres más sabias*, Barcelona, RBA, 2006.
Michelet, Jules, *Historia del satanismo y la brujería*, Buenos Aires, Leviatán, 2008.
——, *La bruja. Un estudio de las supersticiones en la Edad Media*, 3ª ed., trad. de Roosina Lajo y María Victoria Frígola, Madrid, Akal, 2006.
Muchembled, Robert, *Historia del diablo. Siglos* XII-XX, trad. de Federico Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
Nathan Bravo, Elia, *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.
Pieters, Simon, *Diabolus. Las mil caras del diablo a lo largo de la historia*, trad. de Carlos Torres Moll, Barcelona, Zenith, 2006.
Robbins, Russell Hope, *Enciclopedia de la brujería y demonología*, trad. de Flora Casas, Madrid, Debate, 1991.
Russell, Jeffrey Burton, *Historia de la brujería. Hechiceros, herejes y paganos*, trad. de Bernardo Moreno, Barcelona, Paidós, 1998.

La impetuosa carrera de los vicios. Don Antonio Bergosa y Jordán frente a la sodomía y la solicitación

*Eduardo Durán Pérez**
*Juan Francisco Escobedo Martínez***

> *El mayor torbellino de errores diabólicos y borrascas de herejías perniciosas que se han levantado en la Iglesia de Dios fue el que movió el maldito heresiarca Martín Lutero, que resucitó todas las herejías antiguas, y inventó otras de nuevo estupendas, y osó negar la potestad del Sumo Pontífice.*[1]

INTRODUCCIÓN

Una larga búsqueda en el catálogo del Archivo General de la Nación (AGN) nos permitió vislumbrar una aparente proliferación de casos referentes al pecado y delito de sodomía cometido entre varones durante la segunda mitad del siglo XVIII.[2] Estos casos se encuentran dispersos en diferentes fondos documentales: Inquisición, Criminal,

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.
** Escuela Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[1] Dionisio Rivera Flores, cit. en Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, p. 149.

[2] La investigación se realizó durante diciembre de 2017 y los primeros meses de 2018. Ésta arrojó un aproximado de 32 casos referentes al tema de nuestro interés en el periodo que va de 1750 a 1800.

Indiferente Virreinal, Jesuitas, entre otros. Sin embargo, esta gran cantidad de referencias se ve drásticamente constreñida a una documentación que se halla en un estado fragmentario, indiciario, o que se confunde fácilmente con los casos de bestialidad o sodomía bestial, es decir, aquel delito en el que un varón penetra a una "bestia".[3] La falta de información, más allá de la enunciación del delito, dificulta las posibilidades tanto de encontrar la información de manera precisa, como de explicar concretamente esa proliferación.

Entre toda esta documentación hallamos un caso que llamó fuertemente nuestra atención. Se trata, pues, de un proceso inquisitorial en contra del vicario confesor del pueblo de Calimaya, Joseph Gregorio Zebrian, quien fue acusado y juzgado por el Santo Oficio de la Inquisición por "haber atropellado la santidad del Sacramento de la Penitencia y Bulas Apostólicas solicitando, en el culto mismo de la confesión, actos sodomíticos".[4] El documento contiene aproximadamente 88 fojas y está compuesto por una serie de cuatro denuncias, seguido por una averiguación sobre la conducta del inculpado y su aprehensión. Posteriormente, se encuentran tres audiencias ordinarias, la acusa-

[3] Un buen ejemplo de esto puede ser una carta dirigida "al excelentísimo señor virrey conde de Revillagigedo", la cual está fechada el 10 de octubre de 1793 y en la que sólo se hace referencia al delito de sodomía de una manera superficial: "Sobre que le dé cuenta, a la fecha, en que haya recibido una causa criminal de sodomía de Joseph Antonio Gutiérrez". Archivo General de la Nación (AGN), *Indiferente Virreinal/Indiferente de guerra*, exp. 28, f. 14.

[4] AGN, *Inquisición*, vol. 1374, exp. 11. Para el cristianismo, los sacramentos son una serie de prácticas y ritos que ayudan al creyente a reconciliarse y acercarse a Dios. Estos eran —y siguen siendo— siete: bautismo, confirmación, penitencia o confesión, eucaristía, orden sacerdotal, matrimonio y extremaunción. En específico, al sacramento de la penitencia se le denomina "sacramento de iniciación", ya que éste "permite incorporar al hombre a la Iglesia y a la plenitud del ser cristiano". Además, este sacramento está compuesto de "tres signos externos": el primero es el *acto de la contrición*. Según la doctrina, éste "se traducía como el dolor de haber ofendido a Dios, mediante el cual el pecador recordaba todas las faltas al tiempo que prometía reformar su vida pasada". Posteriormente estaba la confesión, la cual era la acción de externar y enunciar los pecados cometidos y el "pastor de almas" o el "confesor" se encargaba de absolver las culpas confesadas. El último de éstos es la penitencia, la cual estaba destinada a "satisfacer la justicia divina". María Concepción Lugo Olín, "Los sacramentos: un armamento para santificar el cuerpo y sanar el alma", pp. 41-62.

ción, la publicación de testigos y, finalmente, la sentencia del reo.[5] El caso comenzó en abril de 1797 con la delación presentada ante las autoridades locales del pueblo de Calimaya por Gregorio Antonio, indio labrador residente del poblado de San Antonio de la Isla. La segunda se presentó en 1799 por un indio jornalero de San Andrés Ocotlán llamado Miguel de la Cruz. Ese mismo año, Miguel Suárez, español residente de San Juan de la Isla, y Cayetano López Salazar, "indio vecino de este curato", denunciaron al mismo eclesiástico por perpetrar el delito de solicitación, forzando a los delatores a cometer "tocamientos torpes y deshonestos".[6]

De igual manera, se narra detalladamente la captura de Zebrian durante la mañana del 11 de noviembre de 1799; la venta de sus bienes y la colecta de 300 pesos para el mantenimiento de este reo, su traslado del pueblo de Calimaya a la Ciudad de México y su remisión a cárceles secretas. Seguido de esto, se encuentran tres audiencias ordinarias frente a los inquisidores Antonio Bergosa y Jordán y Juan Mier y Villar. En ellas, el imputado relató bajo juramento su procedencia, su genealogía, su formación, su conocimiento en materia de doctrina, sus viajes y sus amistades.[7] También se mencionó que "por el año de ochenta y dos se ordenó de presbítero por el excelentísimo señor actual Arzobispo".[8] En el documento no se específica el nombre del mitrado; sin embargo, las fechas coinciden con la regencia de Alonso de Haro y Peralta.

A lo largo de las audiencias, Zebrian confesó que

> agitado de la pasión de la carne y estimulado de los pecados que oía en confesión, comenzó a ser solicitante torpe como a los dos años de ser sacer-

[5] Para un mejor entendimiento de los procesos inquisitoriales en la Nueva España, véase Adriana Rodríguez Delgado, "El estudio del procedimiento inquisitorial a través de los documentos del Santo Oficio novohispano", pp. 107-123.

[6] El delito de solicitación consistía en que "algún confesor […] solicitara o provocara durante el acto de confesión, antes o después de él, o bajo pretexto del mismo, a sus hijos o hijas espirituales o a terceras personas, por obra o de palabra, a cometer actos torpes y deshonestos; o que tuviera con los penitentes conversaciones de carácter ilícito o proposiciones deshonestas". Jorge René González Marmolejo, "Clérigos solicitantes, perversos de la confesión", pp. 239-252.

[7] AGN, *Inquisición*, vol. 1364, exp. 11, f. 235.

[8] *Ibid.*, f. 220.

> dote y […] sin caer en ello con frecuencia, sino como una vez al año poco más, hasta que en el tiempo que estuvo a cargo del curato de Calimaya, que fueron cinco años, se vició más y fue solicitante más frecuente, como de dos a tres meses, sin que pueda fijar tiempos, números de personas ni otras circunstancias […].[9]

De igual manera afirmó que nunca había solicitado a mujer alguna ni dentro ni fuera del confesionario debido a su "genio corto y cobarde". Estas declaraciones fueron suficientes para que las autoridades inquisitoriales, especialmente Antonio Bergosa y Jordán, asociaran, en momentos específicos del proceso, a Joseph Gregorio Zebrian con la figura del teólogo de Wittenberg, Martín Lutero. Y es que esta asociación no era fortuita: después del Concilio de Trento, la figura del reformador alemán fue utilizada por las autoridades inquisitoriales para expresar todo aquello que la Iglesia Católica Apostólica Romana consideraba herético y pecaminoso, desde la apostasía hasta las prácticas englobadas en el pecado de la lujuria.[10]

En ese sentido, el objetivo del presente texto radica en indagar y explicitar aquellos dispositivos utilizados por don Antonio Bergosa y Jordán para conceptualizar la solicitación, aunada al pecado de sodomía, sí como actos delictivos y pecaminosos, pero en relación con dos conceptos que, en la época postridentina, fungieron para distinguir a la Iglesia católica de los movimientos reformadores cismáticos: la herejía, por un lado, y el luteranismo, por otro. Conceptos que, de igual manera, eran considerados como sinónimos, puesto que, para la Iglesia de la contrarreforma, el luteranismo era tajantemente una herejía.[11] En ese sentido, la pregunta guía del presente artículo podría plantearse de la siguiente manera: ¿a través de cuáles dispositivos,

[9] *Ibid.*, f. 235.

[10] Para una mejor comprensión del imaginario de los inquisidores en torno de la figura del reformador alemán, véase Jean-Pierre Dedieu, "El modelo religioso: rechazo de la reforma y control del pensamiento", pp. 231-269.

[11] Estamos conscientes de que, para el catolicismo de la época, el luteranismo era considerado una herejía. El motivo por el cual nosotros utilizamos estos conceptos por separado es por la misma lógica del documento, ya que éstos aparecen en momentos distintos.

entendidos estos como una mezcla completamente heterogénea que incluye instituciones, discursos y saberes, fue que el inquisidor don Antonio Bergosa y Jordán conceptualizó los actos *contra naturam* de Zebrian, sí como prácticas aberrantes y pecaminosas, pero también como actividades particularmente luteranas?

Hemos dividido la exposición en tres partes, en la primera de las cuales introdujimos al lector en la materia objeto del presente capítulo. En el siguiente apartado revisaremos, de manera general, la vida y la obra de Antonio y Bergosa y Jordán para dar cuenta de aquellos elementos que influyeron en él para conceptualizar, en su papel de inquisidor, las actividades de Zebrian como prácticas luteranas y, finalmente, analizaremos aquellos indicios presentes en el caso que nos permitan explicar las asociaciones hechas por dicho inquisidor en torno del sacramento de la penitencia, la solicitación, la sodomía y el luteranismo.

BREVE SEMBLANZA DE ANTONIO BERGOSA Y JORDÁN

En la partida de defunción de don Antonio Bergosa y Jordán, quien alguna vez fungió como inquisidor en la Ciudad de México, el rector y encargado de la parroquia del Salvador, Ramón Salaguna, confirmó que "a las dos de la mañana del día 18 de julio de 1819 el excelentísimo señor [Antonio Bergosa y Jordán] murió de inflamación en el hígado".[12] Posteriormente, el mismo clérigo afirmó que

> Fue abierto su cadáver y se sepultaron las vísceras en el presbiterio de la Iglesia parroquial de la misma del Salvador y lo restante de su cadáver fue trasladado a la ciudad de Jaca de donde era natural. No recibió el sagrado Viático a causa del vómito que lo impidió. Recibió el sacramento de la Extremaunción con los demás auxilios espirituales que prescribe el ritual romano a beneficio de los moribundos.[13]

[12] José Luis González Martínez, *Encrucijada de lealtades: don Antonio Bergosa y Jordán. Un aragonés entre las reformas borbónicas y la insurgencia mexicana (1748-1819)*, p. 169.

[13] *Idem*.

Con esas palabras fue descrita la muerte de don Antonio Bergosa y Jordán, un aragonés que, por azares del destino, llegó a Nueva España en 1780. Este peculiar personaje vivió en carne propia la época de las reformas borbónicas emprendidas por el monarca Carlos III, así como el cautiverio del rey Fernando VII en Francia por parte de las huestes de Napoleón Bonaparte y, finalmente, los últimos años de su vida presenció y escribió, desde su puesto de obispo en Antequera (Oaxaca), sobre la "insurgencia de los rebeldes mexicanos" iniciada en 1810, a quienes se refirió como "abortos sin duda del infierno y emisarios del mismo Napoleón Bonaparte".[14]

Lo que actualmente conocemos de la vida de Bergosa y Jordán antes de su llegada a la Nueva España lo debemos, en gran medida, a la digitalización del archivo personal de este personaje que se realizó entre los años que corren de 1988 a 1992. Posteriormente, después de una serie de malabares políticos e institucionales, el doctor José Luis González Martínez, con apoyo de diversas instituciones, como la Escuela Nacional de Antropología e Historia, El Colegio de México, el Instituto Mora y la Universidad Iberoamericana, recopiló y reprodujo, en una obra en cuatro volúmenes, el archivo personal del obispo de origen aragonés. Esa recopilación lleva ahora por nombre *Político y eclesiástico: don Antonio Bergosa y Jordán. Reproducción digital del fondo documental*.

Sabemos, por la partida de defunción citada en el libro *Encrucijada de lealtades…*, de José Luis González Martínez, que Antonio Bergosa y Jordán (1748-1819) fue oriundo de Jaca, un pequeño pueblillo rodeado por los Pirineos, el cual perteneció, en ese entonces, al reino de Aragón. Conocemos, por puño y letra de este aragonés, que sus ascendentes gozaron de puestos importantes en ese pueblo; de igual manera, estamos al tanto de los privilegios que le fueron otorgados a su familia por parte de las autoridades locales, de los cuales podemos destacar el permiso para portar y usar armas tales como arcabuces y, especialmente, la exención de pagos por usos de tierras.

De su infancia tenemos muy pocas noticias. La más relevante es sobre su condición de "hijodalgo", es decir, infante nacido de un ma-

[14] *Ibid.*, p. 225.

trimonio privilegiado que, de ambas partes, presumía una larga lista de ancestros de "sangre limpia". No tendremos noticias de Bergosa y Jordán hasta que este completó sus estudios, primero, en el Colegio Seminario Conciliar Tridentino de Madrid, donde "recibió las órdenes sagradas después de concluir los cursos de latinidad, filosofía, teología y cánones". Posteriormente, Bergosa se especializó en derecho en la Universidad de Salamanca. Un documento fechado en 1774, redactado por Diego García de Paredes, quien ostentó el cargo de notario público apostólico y secretario del claustro y estudio general de la Universidad de Salamanca, da fe de su especialización en derecho canónico, al igual que de su sobresaliente habilidad retórica y filosófica en materias de moral y en filosofía tomista.[15]

Durante ese mismo año, por solicitación del mismísimo Carlos III, Bergosa y Jordán fue nombrado "Relator General de la Suprema Inquisición de Madrid". A partir de este nombramiento, el nuevo inquisidor de origen aragonés pasaría a formar parte de la Iglesia reformada de Carlos III, también conocido como el "mejor alcalde de Madrid". No es de sorprender que su pertenencia a esta Iglesia en vías de reforma haya influido su forma de pensar y, por ende, se fuera convirtiendo gradualmente en un pensador "ilustrado" que compartiría, con los pensadores de la economía política de su época, como Feijoo y Jovellanos, su preocupación por la estabilidad económica del "nuevo Estado Borbón". No fue hasta 1779 cuando fue nombrado inquisidor fiscal de la Inquisición en México; sin embargo, por conflictos políticos en casi toda la península ibérica, su salida de Madrid se vio retrasada, por lo cual no pisó suelo novohispano hasta 1780.[16]

La época en que Bergosa ejerció de inquisidor, de abril de 1780 a octubre de 1800, estuvo marcada por una gran actividad inquisitorial que, según José Luis González, más que perseguir actividades pecaminosas incrementó la persecución y la represión de rebeldes y sediciosos por considerar la rebelión como un atentado contra la autoridad terrenal pero también contra la autoridad divina con que se encontraba ungido el monarca, ya que en la codificación jurídica de la época el

[15] *Ibid.*, pp. 67-74.
[16] *Ibid.*, pp. 74-76.

poder del *princeps* emanaba de la divinidad y cualquier cuestionamiento se consideraba un atentado, tanto a la figura del buen príncipe como a Dios, origen del orden en el mundo y el universo.[17]

A partir de 1802 este religioso aragonés ocupó el obispado de Antequera (Oaxaca), donde desarrolló una actividad doctrinal y misional de suma relevancia, pero a partir de 1814 Bergosa y Jordán se vio envuelto en una situación que ponía en entredicho su lealtad al monarca Fernando VII, y es que desde 1812 había manifestado su simpatía por la constitución promulgada por las Cortes de Cádiz, e incluso había aceptado el nombramiento de arzobispo de la Ciudad de México que le había otorgado la Regencia del reino.[18] El rey, sin embargo, al volver de su cautiverio en Francia, revocó la constitución y restauró el característico absolutismo español, por lo que Bergosa tuvo que enfrentar un largo proceso de deposición de la metropolitana y la sospecha de deslealtad hacia su monarca, lo que significaba la deshonra total. De hecho, este religioso pasó sus últimos años tratando de recuperar la confianza del soberano.

El 20 de octubre de 1817, con una salud precaria y armado de todos sus papeles, emprendió el regreso a España, donde, el 7 de diciembre de ese mismo año, fue nombrado obispo de Tarragona, señal "de la benevolencia regia reconquistada",[19] pero ya solamente ejerció su nombramiento un par de años pues, como se señaló al inicio de este apartado, murió en julio de 1819.

[17] *Ibid.*, p. 75.

[18] El fiscal de la Cámara de Indias que llevó el caso de la deposición de Bergosa y Jordán de la diócesis de México puso énfasis en la buena acogida que este último dio a la constitución de las Cortes de Cádiz: "este prelado, noticiosos de haberse ya impreso la intentada nueva constitución de la Monarquía Española, felicitó por ello a las Cortes el 30 de octubre de 1812, manifestando su infelicidad de no haberla recibido cuando se disfrutaba esta dicha en la Habana y Guatemala… diciendo sin embargo que por el tesoro precioso que tantos bienes como encerraba… levantaba sus manos al cielo para dar humildes gracias al Dios Omnipotente sin cuyos divinos auxilios no eran capaces todos los sabios de perfeccionar tan gran obra". *Ibid.*, p. 319.

[19] *Ibid.*, pp. 318-340.

EL INQUISIDOR ANTE LA SOLICITACIÓN Y LA PENITENCIA

Durante sus últimos años de labor inquisitorial, de 1897 a 1800, Antonio Bergosa y Jordán fue el encargado de instrumentar un proceso en contra del vicario y confesor del pueblo de Calimaya, Joseph Gregorio Zebrian. El religioso en cuestión fue acusado por tres indios y un español ante las autoridades locales calimayenses por haberlos tentado a cometer "tocamientos torpes" hasta provocar, en cada uno de ellos, la degradante y desagradable "polución de sus miembros viriles".[20] Así, por ejemplo, el indio jornalero Gregorio Antonio realizó su denuncia ante el juez eclesiástico y el notario de Calimaya, en los siguientes términos:

> […] había como 7 años que el declarante contaba como quince poco después de la Pascua de Reyes, un día que no tiene presente, siendo como las tres de la tarde vino a confesarse a la Iglesia parroquial de esta cabecera, para cuyo fin estuvo esperando en la portería hasta que después llegó el Bachiller Don José Gregorio Zebrian, quien aceptando a confesarlo lo condujo a su confesionario que estaba en la antesacristía de esta Iglesia, y que en el acto de confesión lo estuvo encaminando y entre otras preguntas le hizo la de si había tenido algunos derramamientos, y después que si se le paraba el miembro, y habiendo respondido este penitente, le dijo el citado confesor que no podía ser que aunque él era sacerdote también sentía estos movimientos, y muchas veces amanecía mojada su ropa por las poluciones que tenía entre sueños: que él tampoco había conocido mujer ninguna porque estaba su cuerpo como una criatura y como lo parió su madre, y habiendo contestado el que declara que también a él le sucedió lo mismo, que siempre que sienta esos movimientos se apretara el miembro para derramarlo y no tener esos deseos: que para esta conversación, y sin acabar la confesión se para dicho Zebrian y llamando al denunciante se fueron ambos para el corral, y de allí a las caballerizas, que está a espaldas a dicha Sacristía y estando allí le dijo: ahora

[20] El *Diccionario de Autoridades* (tomo V, 1737) define la polución de la siguiente manera: "Mancha corporal que afea. Sale del latino *Pollutio*, que vale lo mismo. Se toma también por la efusión del semen, voluntaria o en sueños. Lat. *Mollities* […] De lo dicho se sigue que la polución del que duerme nunca es de suyo, y en sí mismo, pecado mortal, salvo solamente en su causa".

> hijo, desamárrate, y mandándole que sacare su miembro viril a fuerza de restregarlo, lo hizo derramar, y no contento con esto, el confesor hizo lo mismo, obligando a tocarlo hasta que él también se derramó.
>
> Que de este lugar volvieron al confesionario en donde le preguntó si se confesaba con otro padre, a lo que le respondió que no, que siempre lo había hecho con él, y que entonces lo mandó a que nunca se confesará con otro, que él lo iría confesando, y que impuesta la penitencia de cinco ayunos y quince rosarios lo absolvió: que en efecto que en todos estos años se ha confesado con él hasta el presente en que, inspirado por Dios y porque su alma no se pierda, fue con otro, quien con precepto formal, y pena de excomunión mayor, le mandó a hacer esta denuncia, y examinar su conciencia para confesión general.[21]

En noviembre de 1799 el exvicario fue apresado y, posteriormente, juzgado por el Santo Oficio de la Inquisición de México por haber cometido el delito de *Solicitante in confessione* —latinismo con el que se conoce en el ámbito jurídico al acto de la solicitación— con, según reconoció el propio Zebrian, más de 40 hombres.

A partir de las audiencias matutinas dictadas en la Ciudad de México entre noviembre de 1799 y marzo de 1800, en las cuales destacó la presencia del aragonés Bergosa y Jordán, podemos entrever dos cosas: la primera, el rígido posicionamiento del inquisidor frente a estas prácticas y, la segunda, la asociación, en el imaginario de Jordán, de la sodomía con dos conceptos que, a lo largo de la historia del cristianismo occidental, han amenazado la autoridad y la hegemonía de la Iglesia católica: la herejía, por un lado, y el luteranismo, por otro. Al respecto, el inquisidor se expresó de la siguiente manera sobre el reo y sus prácticas:

> Y que no puede presentarse espectáculo más horroroso, aun a la imaginación más fogueada, y sumergida en ideas de obsenidad que el ver transformado en rufián torpísimo a este reo, y promover la abominación del hecho, y de palabra en lugar del beneficio, y espiritual parto, que su carácter, y ministerio debía procurar a las almas, que humildes y arrepentidas se postraban a sus pies en busca de su remedio; pero jamás habra hombre más obstinado que este, y ha

[21] AGN, *Inquisición*, vol. 1364, exp. 11, fs. 168-169.

> sido una fortuna, de que este lobo ferocícimo hubiese sido tan tímido: porque si a su desenfreno hubiera correspondido la audacia, hubiera competido con el mismo Lutero en la lascivia, y en el desprecio de los santos sacramentos: no es ponderación, es una hilación natural de sus hechos, pues habiendo dilatado este penitente casi un año en confesarse, apenás se presentó en el confesionario, cuando repitió con la misma intención sus solicitaciones, sus manoseos y torpezas; sin que el tiempo ni lugar, ni el arrepentimiento, y congoja de este mozo hubiere detenido el impetú feroz de este hombre transformado en bestia.[22]

Como puede notarse, Bergosa y Jordán consideró el atrevimiento de Zebrian como un abominable pecado, pero de inmediato señala que el reo compite con Lutero en la lascivia —tema que abordaremos más adelante— y el ultraje a los sacramentos, y es que, en el caso específico de la penitencia y la confesión privada, Lutero no la consideró como un rito instituido por Cristo como el bautismo y la comunión; antes bien, el exagustino afirmaba que la Iglesia la había implementado de una forma obligatoria en el cuarto Concilio de Letrán de 1215. Sin embargo, consideraba que era un signo sagrado y eficaz debido a la promesa divina de "atar y desatar" que Dios le otorgó a la Iglesia. Para el reformador, en sentido estricto, la penitencia no era un sacramento que confería el perdón de los pecados; más bien era un instrumento para suscitar la fe justificante mediante la absolución que, en esta concepción, no tenía un carácter judicial como en el ámbito católico, sino un carácter declaratorio, en el cual Dios mismo otorgaba el perdón.

Lutero sostuvo que la confesión no era obligatoria y negaba el derecho de la Iglesia a imponerla. Para él, éste era un acto totalmente libre que ningún individuo estaba obligado a efectuar, ya que el confesar todos los pecados era un verdadero suplicio, algo verdaderamente pretencioso e imposible y, por lo tanto, no obligatorio. Sin embargo, el mismo Lutero se confesó hasta el final de su existencia porque consideraba que confesarse voluntariamente era una necesidad subjetiva de cierto tipo de personas que obtenían una liberación de su conciencia al confesar sus pecados.

[22] *Ibid.*, f. 233.

Por el contrario, para Bergosa y Jordán, religioso de finales del siglo XVIII, ferviente defensor del catolicismo y de la Iglesia ilustrada del régimen borbónico, la penitencia poseía un carácter sacramental indudable ya que, desde el Ecuménico Concilio de Trento, se determinó que este sacramento otorgaba la gracia perdida a causa del pecado, distinguiéndolo del bautismo con el nombre de "segunda tabla de salvación"; por otro lado, se afirmó su institución divina basándose en Mt 16, 19; 18, 18 y Jn 20, 23.[23] Asimismo, se determinó la estructura del signo sacramental haciendo una "síntesis" entre la postura de los tomistas y los escotistas: para la remisión total de los pecados era necesario que el penitente estuviera verdaderamente contrito, hiciera una confesión de la totalidad de los pecados mortales y, finalmente, llevara a cabo la satisfacción. A estos tres elementos se les reconoció que conformaban la *cuasi materia* del sacramento; la absolución otorgada por el ministro era lo que determinaba la *forma* de la penitencia.[24] Entonces, para Bergosa y Jordán era evidente que el comportamiento de Zebrian conllevaba una transgresión y un desprecio evidente de la penitencia, únicamente comparable con la ofensa que Lutero le infligió a la Iglesia al no considerarla como una práctica sacramental.

BERGOSA Y JORDÁN FRENTE A LOS PECADOS DE LA CARNE

Las asociaciones de Bergosa y Jordán respecto de los pecados *contra naturam*, en tanto que transgresiones del sacramento de la penitencia y como sinónimos de herejía y luteranismo, serán, a lo largo de este proceso inquisitorial, si bien no muy numerosas, sí tajantes y concretas:

[23] Mt. 16:19: "Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que atares en la tierra será atado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos". Mt. 18:18: "De cierto os digo que todo lo que atéis en la tierra será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, será desatado en el cielo". Jn. 20:23: "A quienes les perdonen sus pecados, les serán perdonados; a quienes no se los perdonen, no les serán perdonados". *Santa Biblia. Nueva versión internacional.*

[24] Juan Francisco Escobedo Martínez, *La confesión como instrumento de occidentalización en la Nueva España*, pp. 36-38.

> […] queda convencido de reo el más enorme, y obstinado, por haber atropellado la moral cristiana absolviendo a los mismos penitentes a quienes excitaba a cometer las culpas más groseras, y tratando los Sacramentos de la Penitencia y Comunión como lo puede hacer un luterano, enseñando, que los tocamientos torpes y poluciones, no son pecado.[25]

> Y en una palabra, adoptando bajo de la hipocresía (que es la capa de los herejes) su misma conducta, obrando como ellos, y hablando su mismo lenguaje, excusando de pecado los hechos de la lujuria más notoria; y así siendo en los hechos, y en las palabras un monstruo, es preciso que su intención haya sido la de renovar sus horrores, y prácticas inmundicias, declarándose inmune profanador de la religión, y del templo, y de los santos sacramentos; y por consiguiente, Hereje Formal.[26]

Cabe destacar que, si bien Zebrian no se asumió a sí mismo como hereje y luterano, sí lo hizo como una "oveja descarriada" que debía ser guiada al buen camino. En este contexto cabe retomar la pregunta con la que iniciamos el presente artículo: ¿a través de cuáles dispositivos, entendidos como una mezcla completamente heterogénea que incluye instituciones, discursos y saberes, fue que el inquisidor Antonio Bergosa y Jordán adjetivó y conceptualizó los actos *contra naturam* perpetrados por Zebrian, sí como prácticas aberrantes y pecaminosas, pero también como actividades particularmente heréticas y luteranas? A manera de hipótesis podríamos responder dos cosas.

La primera respuesta, como lo explicitamos con anterioridad, gira en torno a los saberes construidos históricamente por el cristianismo católico en su particularidad romana, los cuales, fincados en un *dispositivo de alianza*, es decir, en un "sistema de matrimonio, de fijación y desarrollo del parentesco, de transmisión de nombres y bienes" y de "saberes en torno de las prácticas sexuales [que están] sujetos a la unión matrimonial como medida de lo lícito y lo ilícito",[27] conceptualizaron los actos *contra naturam* (sodomía, molicie y bestialismo) como delitos y pecados que

[25] AGN, *Inquisición*, vol. 1364, exp. 11, f. 207.
[26] *Ibid.*, fs. 207-208.
[27] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, v. 1, *La voluntad de saber*, p. 129.

atentaban contra la perpetuidad del Pueblo de Dios.[28] Recordemos que la educación de Bergosa y Jordán en la Universidad de Salamanca fue de corte tomista, es decir, una corriente teológica bastante heterogénea que comenzó con el pensamiento y las obras de Alberto Magno y santo Tomás de Aquino y que, en la península ibérica, tuvo su mayor auge en la Universidad de Coímbra, Portugal, y en la Universidad de Salamanca, durante comienzos del siglo XVI y hasta bien entrado el siglo XVIII.[29]

En ese sentido, no sería aventurado afirmar que en Bergosa y Jordán confluyeron dos tipos de pensamiento: el primero, un tomismo que le fue enseñado en la Universidad, como se mencionó anteriormente, y el segundo, el pensamiento ilustrado que se venía forjando en el Estado español bajo el régimen borbónico. Sin embargo, su posicionamiento respecto de las prácticas de Zebrian pertenecen más al teologismo renacentista que abreva del tomismo. Para santo Tomás de Aquino, los actos sodomíticos estaban directamente asociados a la lujuria, la cual concibió como un "vicio de excesos en los placeres venéreos". Esta noción de lujuria no le fue ajena a Bergosa y Jordán, lo cual puede observarse en la siguiente cita:

> De que debiendo a Dios entre los demás beneficios en generales el apreciavilísimo de haber nacido en país católico, y de padres honestos y honrados que le procuraron una educación cristiana y dedicádole al estudio, obtuvo la literatura suficiente, y la vocación al estado eclesiástico en el que ordenado de presbítero, consiguió licencias de confesor, y con ellas logró los honores y utilidades consiguientes al sagrado ministerio que empezó a ejercer en la clase de Vicario de su Patria, y en vez de corresponder a Dios como ministro fiel, y celoso, se empeñó a la impetuosa carrera de los vicios, particularmente en el de la *lujuria*, entregándose a todos los caprichos, y extravagancias en un grado superior a toda ponderación, y que se deja percibir de lleno en su confesión.[30]

[28] "La sodomía —dice Mark D. Jordan— subvierte lo que supone son los cimientos de la ciudad, es decir, la familia reproductora, incluso aunque construye comunidades perdurables". Mark D. Jordan, *La invención de la sodomía en la teología cristiana*, p. 233.

[29] "Para el siglo XVI, la *Summa* de Tomás se había convertido en la autoridad más potente. Desplazó a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, de las cuales dependía, como texto central en las facultades universitarias de teología". *Ibid.*, p. 197.

[30] AGN, *Inquisición*, vol. 1364, exp. 11, f. 203.

En el texto anterior se ilustra la idea tomista de la lujuria como un ímpetu desenfrenado que desemboca en los excesos del placer. Recordemos que esta noción va a ser común en el cristianismo desde la traducción de la *Vulgata* de san Jerónimo, la cual incorporó este concepto que, en su versión cristianizada, sirvió para englobar, en el *Antiguo Testamento*, las prácticas asociadas a la embriaguez y a la gula, mientras que, en el *Nuevo Testamento*, dicho concepto se "genitalizó" para referirse a los pecados asociados con los placeres de la carne.

Sin embargo, la segunda hipótesis que planteamos podríamos formularla de la siguiente manera: el hecho de que Bergosa y Jordán tildara estos comportamientos como "luteranos" y "heréticos" proviene del imaginario formado en torno del reformador "alemán", quien, dicho sea de paso, sirvió de chivo expiatorio para los religiosos católicos, puesto que "el término 'luterano' aparece en un contexto que muestra lo extremadamente genérico que era en aquella época".[31] En ese sentido, no sería descabellado afirmar que, para el inquisidor, la transgresión a los sacramentos del matrimonio, la penitencia y el orden sacerdotal establecía la condición que hacía posible conceptualizar las prácticas de Zebrian como heréticas y luteranas. Pero ¿por qué? En primera instancia, podemos observar que, en sus discursos, el inquisidor Bergosa y Jordán utilizó los calificativos de "hereje" y "luterano" justo después de acusar al exvicario de Calimaya de haber transgredido, en general, los sagrados sacramentos. Esto lo podemos ejemplificar con dos frases: la primera, la enunció de la siguiente manera: "[Zebrian] hubiera competido con el mismo Lutero en la lascivia, y en el desprecio de los santos sacramentos". La otra frase fue emitida en la segunda audiencia contra el exvicario, al cual se refirió de la siguiente forma: "y así siendo en los hechos, y en las palabras un monstruo, es preciso que su intención haya sido la de renovar sus horrores, y prácticas inmundicias, declarándose inmune profanador de la religión, y del templo, y de los santos sacramentos; y por consiguiente, Hereje Formal".[32]

Aquí nos es necesario hacer un paréntesis para explicar, en términos históricos, aquellas condiciones de posibilidad que permitieron a

[31] Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo* XVI, p. 49.
[32] AGN, *Inquisición*, vol. 1364, exp. 11, f. 203.

Bergosa y Jordán conceptualizar las prácticas sodomíticas como actos heréticos y luteranos. Estas condiciones se remontan a dos grandes procesos histórico-religiosos surgidos en el siglo XVI. Nos referimos específicamente a las reformas protestantes y a la contrarreforma católica. Como sabemos, las reformas protestantes, expresadas en las figuras de Lutero, Calvino y Zwinglio, difieren notablemente entre sí en materia de doctrina. Ejemplo de esto puede ser la escisión generada en el Coloquio de Marburgo (1529) entre las posturas luteranas y zwinglianas respecto de la transustanciación y la consustanciación.[33] Sin embargo, los tres movimientos reformistas trastocaron los fundamentos más importantes de la Iglesia Católica Apostólica Romana; a saber, su eclesiología, por un lado; la doctrina teológica, por otro, y, finalmente, gran parte de los supuestos morales respecto de las prácticas sexuales.

Así, por ejemplo, las críticas eclesiológicas de los reformadores se centraron en el poder del pontífice y la relación de éste con los obispos y los concilios de la Iglesia. De igual manera, los reformadores rechazaron tajantemente la distinción sostenida entre el clero y los laicos. Respecto de las cuestiones teológicas, los mismos personajes y sus seguidores discutieron ampliamente la doctrina de la gracia y el libre albedrío, la relación entre la fe y las obras pías en el plan cristiano de salvación, la naturaleza y la validez de los Sagrados Sacramentos, el culto a los santos y a las imágenes, las cuestiones de la indulgencia y la confesión, entre otras.[34]

Finalmente, las prácticas y las conductas sexuales representaron una gran preocupación en las discusiones disciplinares y morales de los

[33] Al respecto, existe un gran número de textos que se han dedicado a estudiar las diferencias doctrinales entre los diferentes movimientos reformistas. Sin embargo, nosotros, para abordar estos temas, hemos retomado, por un lado, el capítulo de "La reforma y los protestantismos" de Richard Stauffer y, por otro, el magistral escrito de Scott Hendrix titulado "Martin Luther, Reformer".

[34] La cuestión de la salvación fue, para Lutero, un tema prominente en su obra teológica. Al respecto, Richard Stauffer advierte que "[Lutero] descubrió que la justicia de Dios de la que habla san Pablo significa la justicia dada por Dios y por la cual vive el justo, si tiene fe […] Para Lutero, el creyente, beneficiado por la Gracia, aparece a la vez como justo y pecador, *simul iustus et peccator*. Justo porque, negándose a imputarle el pecado, Dios le confiere la justicia por medio de la fe. Pecador porque la codicia del mal sigue existiendo en él". R. Stauffer, *op. cit.*, pp. 257-260.

distintos movimientos reformistas. Como bien lo expresó el historiador del derecho canónico, James Brundage, todos ellos

> Rechazaron la idea de que el matrimonio fuera un sacramento, repudiaron la práctica obligatoria del celibato, sostuvieron que el clérigo debía ser libre de casarse, criticaron la ley matrimonial de la iglesia, particularmente su tolerancia al matrimonio clandestino y al concubinato de los laicos, y rechazaron gran parte de las enseñanzas de la Iglesia Medieval acerca de la función del sexo en el matrimonio.[35]

En un primer momento, los reformadores discutieron las cuestiones en torno del matrimonio clandestino; práctica que, en la Europa del siglo XVI, era bastante común. Lutero, así como Calvino, pensaban que el matrimonio debía ser un pacto entre los esposos y que éste solamente podía llevarse a cabo si existía la bendición de los padres. En consecuencia, una de las discusiones que terminó por romper políticamente con la Iglesia católica fue aquella sobre el carácter sacramental del matrimonio, ya que afirmaba que el matrimonio constituía uno de los siete sacramentos. Su finalidad recaía en la perpetuación del pueblo de Dios a través de la procreación de la prole humana. Una de sus características más importantes era la indisolubilidad, la cual simbolizaba la unión que existe entre Cristo y la Iglesia.[36] En oposición a esto, Lutero creía que el matrimonio no era como tal un sacramento, ya que éste era un "producto de orden natural".

Además de esto, el teólogo de Wittenberg rechazó tajantemente la idea del celibato sacerdotal. El reformador afirmó que ésta era una práctica creada por el hombre ya que en ningún pasaje de las Sagradas Escrituras se estipulaba el celibato forzoso para los servidores de Dios. Así, el matrimonio debía extenderse también a las autoridades religiosas. Respecto del sexo conyugal, Lutero rechazaba las antiguas creencias, especialmente aquella de san Jerónimo, quien afirmó que "el amante que es demasiado ardiente comete adulterio con su propia mujer". Debido a esto, las críticas antes esbozadas llevaron a los pro-

[35] James Brundage, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, p. 543.
[36] M. C. Lugo Olín, *op. cit.*, pp. 50-51.

testantes no sólo a rechazar gran parte de la utilidad de los sacramentos, sino que también se revaloraron las ideas en torno del matrimonio y el goce sexual dentro de éste. "La virtud del sexo en el matrimonio, como veían las cosas los reformadores, no era conducir a la procreación, sino antes bien expresar e intensificar el amor mutuo de la pareja […] Según este plan, la procreación era una virtud de segundo orden en la vida de las parejas casadas".[37]

En contrapartida, el movimiento de contrarreforma, que se desplegó a partir del Concilio Ecuménico de Trento, buscó oponerse firmemente a las reformas protestantes y, con esto, fortaleció las creencias en el seno de la Iglesia católica a las que Lutero y compañía habían atacado. La sacralidad de la Virgen, la función y la importancia de los sacramentos, el culto a los santos y el uso de las imágenes y la supremacía del pontífice fueron algunos de los temas que se discutieron en dicho concilio. En materia de prácticas sexuales, el concilio consolidó una doctrina moral en la que se impuso el matrimonio como deber de todo buen cristiano; en consecuencia, este último sacramento debía estar encaminado a la procreación. De igual manera, los teólogos tridentinos, en su afán de renovar moralmente a la sociedad cristiana discutieron sobre el pecado de la lujuria. Sobre este último punto se llegó a la conclusión de que los *pecados contra natura*, específicamente la sodomía, la sodomía bestial o bestialismo y las molicies, eran de los delitos más graves que el ser humano podía cometer.

Asimismo, la contrarreforma también generó, en términos pedagógicos, modelos de héroes y antihéroes que ayudaban a solidificar su doctrina. Para los católicos, Martín Lutero representó una gran amenaza, como lo esbozamos antes. En ese sentido, la figura o la idea que ellos forjaron de Lutero después del Concilio de Trento fue la de un heresiarca, un hereje ávido de pecado.

Durante la Reforma se crearon dos populares tipos de malvados: el estereotipo católico del perverso protestante y, el estereotipo protestante del inicuo "papista". Estas nuevas imágenes tenían mucho que ver con los estereotipos del judío y la bruja de los que tomaron numerosas características. En la Francia del siglo XVI, los católicos describían a los

[37] J. Brundage, *op. cit.*, pp. 547.

protestantes como "cerdos, sacrílegos y blasfemos […] como 'hechizados' por la nueva religión, traidores o personas propuestas al infanticidio, el canibalismo o la promiscuidad sexual, alentados por sus ministros".[38]

Como bien afirma Peter Burke, estos modelos fueron ampliamente difundidos en territorios católicos con la finalidad de frenar el avance del protestantismo, pero también la idea en torno de un personaje, en este caso Martín Lutero, sirvió para conceptualizar y denostar prácticas opuestas a lo que el catolicismo tridentino había forjado.

Finalmente, podemos observar que, como se mencionó con anterioridad, la condicionante para la asociación de los conceptos de herejía y luteranismo en el proceso seguido contra Zebrian, realizada por el inquisidor Bergosa y Jordán, fue la transgresión a los sacramentos: el supuesto desprecio que el párroco solicitante demostró en torno del celibato sacerdotal, aunado, por un lado, a la transgresión del sacramento de la penitencia con la comisión de los abominables pecados de la carne y, por otro, a la lujuria que cometía al hacer pecar a sus confesantes con torpes tocamientos y derramamientos seminales. Todo esto fue suficiente para que don Antonio Bergosa y Jordán echara mano de todo su bagaje intelectual, moral, teológico y jurídico, para constituir, en la persona de Joseph Gregorio Zebrian, a un doble transgresor: en primera instancia, un delincuente y pecador y, en segunda, un "luterano" que nada tenía que ver con el reformador de Wittenberg.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Una vez revisado el caso de Zebrian, los inquisidores procedieron a dictar sentencia. En la audiencia del 18 de marzo de 1800 se le pidió al reo que saliera en forma de penitente a la sala. Le ordenaron presentarse "sin cuello, ceñidor, ni bonete" y que, a puerta abierta, "en presencia de los ministros del secreto, y de doce confesores seculares", abjurara de Levi. Se le desterró del pueblo de Calimaya y alrededores por 10 años y también se le prohibió confesar a hombres y mujeres. Finalmente, fue

[38] Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, p. 245.

enviado al convento de San Cosme, ubicado extramuros de la Ciudad de México, donde debió cumplir una serie de ejercicios espirituales.

Haber abjurado de Levi indicaba que los miembros de la Audiencia consideraron que, a pesar de haber cometido un pecado que la codificación jurídica vigente en la Nueva España castigaba con la muerte, los actos de Zebrian no fueron más que un delito menor. Con la abjuración del imputado, su "conciencia descarriada había vuelto a la senda de lo recto y de lo justo, el culpable se había reconciliado con la grey cristiana".[39]

Una carta redactada en 1806 por Joseph Gregorio Zebrian nos permitió constatar que después de cumplir su sentencia en el convento de San Cosme, el abjurado pidió a las autoridades inquisitoriales que le permitieran continuar ejerciendo el oficio sacerdotal, ya que era lo único que sabía hacer. El eclesiástico, sabiendo que no podía volver a Calimaya debido a la sentencia impuesta, pidió ser reubicado a la parroquia de Tenancingo, lo cual le fue concedido meses después.[40]

El presente caso representa sólo una de las múltiples formas de conceptualizar las prácticas sexuales en sociedades del Antiguo Régimen. El hecho de que don Antonio Bergosa y Jordán se valiera de todo un utillaje teológico para denostar ciertas prácticas también nos habla de las particularidades de la impartición de la justicia eclesiástica novohispana, la cual, a diferencia del derecho positivo, utilizaba un gran número de fuentes y personajes para hacer valer las leyes propias de Dios y de la monarquía. Todo esto otorgó, en el caso de Zebrian, una carga simbólica a las acusaciones hechas por los inquisidores, que lo concebían, sí como una oveja descarriada que debía ser redirigida devuelta al rebaño, pero también como un transgresor de cierto peligro para la Iglesia católica, muy a pesar de la laxa sentencia que se le dictó al incontinente párroco. Hay que decir que el tema de las prácticas sexuales en Nueva España se encuentra lejos de estar agotado.

[39] A. Rodríguez Delgado, *op. cit.*, pp. 122. Un texto ya clásico sobre la pena de abjuración es Antonio M. García-Molina Riquelme, *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*.

[40] AGN, *Indiferente Virreinal/Indiferente de guerra*, vol. 1211, exp. 031.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo

AGN: Archivo General de la Nación

AGN, *Indiferente Virreinal/Indiferente de Guerra*, exp. 28.
AGN, *Inquisición*, vol. 1364, exp. 11.

Referencias bibliográficas

Brundage, James, *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, trad. de Antonio Feros, Madrid, Alianza, 1996.

Dedieu, Jean-Pierre, "El modelo religioso: rechazo de la reforma y control del pensamiento", en Batolomé Bennassar (coord.), *Inquisición española: poder político y control social*, 2ª ed., trad. de Javier Alfaya, Barcelona, Crítica, 1984, pp. 231-269.

Escobedo Martínez, Juan Francisco, *La confesión como instrumento de occidentalización en la Nueva España*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, vol. 1, *La voluntad de saber*, 31ª ed., trad. de Ulises Guiñazú, México, Siglo XXI, 2007.

García-Molina Riquelme, Antonio M., *El régimen de penas y penitencias en el Tribunal de la Inquisición de México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo* XVI, trad. de Francisco Martín y Francisco Cuartero, México, Océano, 1998.

González Marmolejo, Jorge René, "Clérigos solicitantes, perversos de la confesión", en Sergio Ortega Noriega (ed.), *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana,* México, Grijalbo, 1986, pp. 239-252.

——, *Sexo y confesión. La Iglesia y la penitencia en los siglos* XVIII *y* XIX *en la Nueva España*, México, Plaza y Valdés, 2007.

González Martínez, José Luis, *et al.*, *Don Antonio Bergosa y Jordán. Políti-*

co y eclesiástico. Reproducción digital de fondo documental, México, Instituto Mora/El Colegio de México/Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Iberoamericana/Diócesis de Jaca, 2000.

——, *Encrucijada de lealtades: don Antonio Bergosa y Jordán. Un aragonés entre las reformas borbónicas y la insurgencia mexicana (1748-1819)*, Zaragoza, Novalia Electronic Editions, 2005.

Haliczer, Stephen, *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profano*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

Hendrix, Scott, "Martin Luther, Reformer", en Ronnie Po-Chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 6, *Reform and Expansion 1500-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 3-19.

Jordan, Mark D., *La invención de la sodomía en la teología cristiana*, trad. de Lluís Salvador Graño, Barcelona, Laertes, 2002.

Lugo Olín, María Concepción, "Los sacramentos: un armamento para santificar el cuerpo y sanar el alma", en Doris Bieñko y Antonio Rubial (coords.), *Cuerpo y religión en el México barroco*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2011.

Mayer, Alicia, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Stauffer, Richard, "La Reforma y los protestantismos", en Henri-Charles Puech (dir.), *Historia de las religiones*, vol. 7, *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes I*, 3ª ed., trad. de Manuel Mallofret, México, Siglo XXI, 1990, pp. 253-375.

Rodríguez Delgado, Adriana, "El estudio del procedimiento inquisitorial a través de los documentos del Santo Oficio novohispano", en Doris Bieñko de Peralta y Berenise Bravo Rubio (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2008, pp. 107-123.

Santa Biblia. Nueva versión internacional, en *BibleGateway*. Véase https://www.biblegateway.com/versions/Nueva-Version-Internacional-Biblia-NVI/. Consultado el 15 de abril de 2019.

Fronteras y transgresiones femeninas en la Colonia. Monjas, beatas y hechiceras en Nueva España

*Diana Roselly Pérez Gerardo**

Los estudios sobre los procesos inquisitoriales que se abrieron a las mujeres que traspasaron las normas, que cuestionaron el dominio masculino sobre sus vidas y que abrieron la posibilidad de imaginar un horizonte distinto, son muy numerosos. Esto no sólo nos habla de las reiteradas transgresiones femeninas durante la Colonia y de sus respectivas persecuciones, sino también revela el interés actual por rescatar sus historias. La necesidad de volver la mirada sobre aquellos sujetos proscritos no es en sí un capricho sino el requerimiento que nos exige repensar la dominación colonial desde otra perspectiva.

Este trabajo plantea una ruta interpretativa que vincula la transgresión con un concepto de frontera que remite a los espacios marginales donde los sujetos despliegan diversas estrategias para sortear las restricciones que les imponen las estructuras de poder. En ese sentido, se piensa la frontera no como el lugar de destierro de lo diferente, sino donde germina y se nutre la posibilidad de otros mundos, donde se proyecta la vida en libertad y no donde se callan y menguan los espíritus contestatarios. Incluso aquellos espacios creados, de antemano, para servir de lugares de reclusión, como las casas de recogimiento, y los que se erigen para la custodia y el cuidado de la ortodoxia, como los conventos femeninos, o aquellos parajes intermedios como

* Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

los beaterios, resultan ser heterotopías, contraemplazamientos desde donde se subvierte el orden, ámbitos de intercambio de saberes y espacios creativos y, por ende, contestatarios.

La primera parte de este texto se centra en la discusión en torno del concepto de transgresión, sus múltiples acepciones y su vinculación con las nociones de frontera y heterotopía. La segunda parte recupera casos específicos de monjas, beatas y hechiceras, de las cuales algunas, además, habían sido prostitutas, para mostrar cómo todas ellas se mueven entre múltiples fronteras y cuyas transgresiones nos permiten repensar el dominio colonial hispánico desde los márgenes.

TRANSGRESIÓN

La transgresión puede ser entendida como el incumplimiento de las leyes, la contravención de la norma, o bien, el traspaso de un límite. El límite que separa el orden del desorden, lo deseable de lo indeseable, y el control del caos se convierte en una frontera susceptible de ser cruzada o transgredida. Sin embargo, no todo quebranto de las reglas adquiere la misma resonancia social, pues la escala de la infracción puede ser tan variable que abarca desde la mínima inobservancia de las normas de convivencia hasta la impunidad reiterada o incluso la subversión del orden social existente.

De acuerdo con Max Hering y Nelson Rojas, la transgresión puede asociarse a dinámicas distintas e incluso opuestas. Por un lado, aunada a actos injustos, genera sentimientos compartidos de indignación, rechazo y dolor, como en el caso de las discriminaciones, los abusos y las masacres. Pero, por otro lado, la transgresión también puede asociarse a prácticas de agencia y vincularse al cuestionamiento de ciertas regulaciones por parte de individuos que, en el seno de determinado sistema, se han visto invalidados o excluidos. De ese modo, las resistencias a regímenes totalitarios o injustos estarían directamente relacionadas con diversas formas de la transgresión.[1] En ese sentido, infringir un límite puede ser la causa de la injusticia o una reacción ante ella.

[1] Max Hering y Nelson Rojas, "Transgresión y microhistoria", p. 10.

Es necesario situar las transgresiones en sus distintos contextos, es decir, en función de los sistemas de pensamiento constituidos por las entidades sociales en momentos históricos específicos. Por ejemplo, como explica Alfredo López Austin, en la cosmovisión mesoamericana la transgresión era un componente funcional del cosmos en tanto se asume que existe una constante comunicación entre el ecúmeno y el anecúmeno, lo cual implica un paso por numerosos umbrales por donde fluyen dioses, fuerzas y mensajes divinos, para bien y para mal de las criaturas.[2] "Las fuerzas creadoras y del orden, así como las destructivas y caóticas eran oposiciones necesarias que permitían el dinamismo del universo."[3] Al romper con las disposiciones vigentes y producir el caos, la transgresión suponía una serie de acciones para reparar el equilibrio perdido, de manera que "no implicaba un efecto destructor absoluto del orden; la función del desorden se entendía más bien como refuerzo o reconstitución de aquél. Por tanto, aunque la transgresión iba en contra del orden, estaba también a su servicio".[4]

No obstante, la correlación entre la transgresión y el orden es intrínseca, no exclusiva de las sociedades mesoamericanas, pues las contravenciones conllevan una constante negociación de la norma por parte de los sujetos y los sectores involucrados. Aunque toda infracción se debe castigar y todo infractor debe ser reprendido para reforzar los principios articuladores de la comunidad y de la unidad social, las alteraciones de lo socialmente consensuado y las insubordinaciones hacen posible la nivelación del sistema, pues cada una de ellas implica una serie de presiones, concesiones y pugnas que permiten ampliar los espectros de lo que en determinada sociedad se asume como tolerable e, incluso, llegan a modificar los límites entre lo prohibido y lo permitido. De esta manera, la transgresión contribuye a la creación de marcos normativos en los que constantemente se ratifica o se revoca lo que una sociedad considera una infracción. Por eso es importante destacar el carácter histórico de lo que se califica

[2] Alfredo López Austin, "Sobre el concepto de cosmovisión", p. 7.

[3] Miriam López y Jaime Echeverría, "Transgresiones sexuales en el México antiguo", p. 66.

[4] *Ibid.*, p. 69.

como transgresión: "Lo que hoy es una contravención, no lo era ayer; lo que en el pasado era justo, hoy es injusto".[5]

Las prácticas asociadas a la transgresión, como contravenir, pecar, delinquir, resistir, traspasar e infringir, se perfilan como fuerzas alteradoras de un orden social; su potencial transformador depende de las dinámicas en las que se inscriben. Por ejemplo, la reincidencia de una práctica transgresora puede ser una forma de normalizarla y restarle su carácter insurrecto e ilegítimo y a la vez puede servir como una presión para introducir reformas sobre códigos vigentes. No obstante, también existen mecanismos para invisibilizar y trivializar el traspaso de los límites. Es fundamental apuntar que la recurrencia y la cotidianidad de estas prácticas abren una brecha entre los ordenamientos jurídicos que las sancionan y los valores y las sensibilidades que cada comunidad establece en el día a día por medio de convenios, transacciones y acuerdos. En este sentido, la delimitación de lo que se considera una transgresión se desenvuelve en una red de significaciones dentro de la cual se dirimen las relaciones de poder.

> La sociedad está constituida por un entramado de relaciones de poder que se manifiestan en las distintas áreas de la actividad humana y que está sujeto a un sistema de reglas históricas y jerárquicas. Y dado que no hay poder sin resistencia, éste se ve obligado a negociar, a cerrar algunos espacios y establecer otros de permisividad, a oscilar entre la viabilidad y la restricción.[6]

El contraste entre el potencial subversivo y la invisibilización se corresponde, a su vez, con la compleja relación entre la transgresión y el castigo. Esto es, la represión y la punición pública de las transgresiones tienen la intención de disipar el deseo de indisciplina y desobediencia del resto de la sociedad, así como de resarcir el daño y purificar lo viciado; empero, en muchas ocasiones, la penitencia se exonera o al menos se diluye en amplios márgenes de indulgencia. Se produce así una dialéctica entre la transgresión y la represión, pues, por un lado,

[5] M. Hering y N. Rojas, *op. cit.*, p. 10.

[6] Alejandra Cárdenas, *Hechicería, saber y transgresión, afromestizas ante la Inquisición, Acapulco, 1621-1622*, p. 76.

las autoridades llegan a preferir acallar ciertas infracciones para evitar el escarnio sobre figuras de autoridad o instituciones implicadas, pero también disimulan el escándalo provocado por el crimen, el abuso o el desacato para cerrar los márgenes de la negociación y evitar el cuestionamiento sobre las normas vigentes y las relaciones de poder existentes. De este modo, se omite de manera escrupulosa la presencia de los infractores, quienes quedan relegados al silencio y al olvido, negándoles así su agencia social. Durante el periodo colonial, uno de los ejemplos más claros de este procedimiento fue la desestimación sistemática de los saberes y los poderes de las mujeres acusadas de brujas o hechiceras. Con el argumento de que "los poderes de estas mujeres eran ilegítimos por tratarse sólo de una ilusión, que en realidad no representaba ninguna forma de poder",[7] los inquisidores anulaban la agencia femenina y al omitir el castigo les negaban el impulso subversivo de sus prácticas. Cabe señalar que la invisibilización, como mecanismo cultural, también fue una estrategia de los transgresores para evitar ser escarmentados. El silencio en torno de las actividades de estas mujeres era producto de un sistema normativo que se negaba a reconocer sus prácticas como ejercicios alternativos a los del poder existente, pero también era un recurso del que se sirvieron las mujeres para no ser identificadas, castigadas y reprimidas por cuestionar, mediante el ejercicio de sus saberes, el orden establecido.

Además, la transgresión está vinculada a una serie de conceptos que remiten a prácticas marginales y a sujetos ubicados en las fronteras de lo socialmente aceptado: desviaciones, perversiones, anomalías, resistencias, subversiones; pero todas ellas sólo pueden ser interpretadas con base en las pugnas específicas en el seno de la sociedad que las concibe. Es decir, la transgresión permite vislumbrar las luchas entre diferentes sectores por imponer significados y valores, dentro de un tejido social, de manera que se constituye en un medio para observar el modo en que se desequilibran las relaciones existentes y para conocer los recursos y las formas mediante las cuales los sujetos empujaban

[7] Ruth Behar, "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", p. 203.

los confines de lo permitido, intentaban trascenderlos y desde ahí proyectaban, en el amplio margen de la frontera, otro mundo posible.

Frontera y transgresión

"La idea de una definición sencilla de aquello que constituye una frontera es, por definición, absurda", dice Étienne Balibar cuando señala que las acciones de definir o identificar, en general, requieren trazar una frontera, es decir, asignar los límites de aquello que se define.[8] A partir de estas observaciones, Sandro Mezzadra y Brett Nielson sugieren entender la frontera como método, en tanto las fronteras "son esenciales para los procesos cognitivos porque permiten el establecimiento tanto de taxonomías como de jerarquías conceptuales que estructuran el momento mismo del pensamiento".[9] Entonces la frontera es "concebida como un lugar de lucha", pero no como objeto de investigación, sino como punto de vista epistemológico. Como parte de las reflexiones sobre una teoría de la frontera, Claude Raffestin afirma que "Todo sujeto, que vive y actúa, se enfrenta en la práctica y/o en el conocimiento de las cosas a la noción de límite. Pensar, implica, *ipso facto*, un sistema de límites".[10]

Estas perspectivas permiten colegir que el trazado de fronteras forma parte del proceso mismo de conocer y se configura como punto de observación privilegiado de la pugna entre lo que se incluye y lo que queda en el margen. Las fronteras son, entonces, espacios donde se materializan las luchas y los conflictos, pero no necesariamente donde se confrontan los opuestos sino donde el sistema de límites que otorga sentido y coherencia a una unidad social se forma, se conviene, se ajusta, se cuestiona y, en última instancia, se transforma.

Partiendo de esta premisa propongo analizar la transgresión como una frontera en sí misma; como el esfuerzo constante y siempre en tensión para establecer los límites de lo permitido, lo reconocido, lo

[8] "El teórico que intenta definir qué es una frontera corre el riesgo de dar vueltas en círculo, ya que la misma representación de la frontera es precondición para cualquier definición." Étienne Balibar, cit. en Sandro Mezzadra, *La frontera como método*, pp. 41-42.

[9] *Idem*.

[10] Claude Raffestin, "Eléments pour une théorie de la frontière", p. 4. Traducción propia.

aprobado y, en última instancia, de lo propio.[11] De este modo, la transgresión sería parte constitutiva del proceso de definición de fronteras. Al mismo tiempo, éstas se conciben como un espacio intersticial en el que tienen lugar la construcción de subjetividades alternas, las prácticas desafiantes, las provocaciones al cambio, pero también, en alguna medida, la reiteración del orden: "Es en las fronteras, en los lindes, donde pasan cosas importantes".[12]

"La transgresión es un gesto que concierne al límite", dice Michel Foucault,[13] y el límite es la expresión de un poder en el acto.[14] La transgresión puede estar dirigida contra aquello que encadena, pero también se encamina a descubrir, reformular o reinstaurar los confines de lo deseable. En ese sentido reafirma la existencia misma del límite. Esto es, la acción a contracorriente de la norma puede desembocar en tres posibilidades: *a)* el olvido o la invisibilización de la transgresión y la consecuente regresión al horizonte original de lo infranqueable; *b)* la subversión del orden y el esbozo ideal de otra potencial estructura: "La transgresión lleva el límite hasta el límite de su ser; lo conduce a despertarse sobre su inminente desaparición", [15] o *c)* el trazar un nuevo confín, es decir, reconocerse en lo que esa frontera excluye y adentrarse, por primera vez, en aquello concebido como indeseable.

La frontera no preexiste ni opone contrarios; más bien se delinea a partir el destello producido por la transgresión. En el efímero resplandor producido se alcanza a ver una "relación en espiral en la que ninguna acción simple de romper puede llegar a sus últimas consecuencias".[16] La transgresión no se opone a la frontera, ni triunfa sobre los bordes que separan; por el contrario, juega con ellos: desplaza el horizonte de lo infranqueable pero en ocasiones lo retrotrae; otras veces avanza sobre la incertidumbre e invierte las certezas para desconcertar al que

[11] "Por otra parte, aunque el sistema intente objetivar el límite, éste no deja de ser, en muchos casos, 'el límite de lo propio', es decir, lo que marca y permite imaginar las fronteras de lo permitido para cada individuo o grupo." M. Hering y N. Rojas, *op. cit.*, p. 16.

[12] Esther Cohen, "Presentación", p. 13.

[13] Michel Foucault, "Prefacio a la transgresión", p. 167.

[14] C. Raffestin, *op. cit.*, p. 4. Traducción propia.

[15] M. Foucault, *op. cit.*, p. 167.

[16] *Ibid.*, p. 168.

se reconoce en la voluntad de cruzar el umbral conocido y en esas fluctuaciones afirma las fronteras.

Para el estudio del mundo colonial, la transgresión es como el relámpago que ilumina lo que se niega y dota de claridad efímera a aquello que se esconde en la oscuridad y luego vuelve a callar por haber revelado lo innombrable, lo ininteligible e incoherente. En cada juicio, en cada testimonio, en cada sentencia y hasta en cada proceso inconcluso encontramos los destellos de los proscritos que en sus prácticas exploraban los lindes de lo permitido, que reinventaban las formas de lidiar con la sujeción colonial, que resistían las imposiciones y adecuaban sus estrategias para resignificar la norma. Gracias a esos hálitos de luz, fugaces, huidizos y fragmentados, tenemos la oportunidad de profundizar en los márgenes del orden colonial y en las prácticas de todos aquellos que fueron confinados a las fronteras de lo normal y lo deseable por haber revelado lo prohibido. Así, es posible pensar la transgresión como la afirmación de las fronteras y, a la vez, como la prueba de su permeabilidad. Pero también, concebir la transgresión como una categoría analítica que permite cambiar el punto de observación del orden colonial, del centro a los márgenes.

Fronteras y heterotopías

Todo orden social, incluido el colonial, establece, mediante normas y leyes, límites a las prácticas de los sujetos, y aquel que franquea o infringe la norma es castigado y sirve de ejemplo a aquellos que pretenden amenazar al sistema. En última instancia, el transgresor puede ser marginado y relegado del núcleo social. Pero si bien el concepto de frontera apunta a los márgenes, en las sociedades americanas existieron fronteras situadas en la médula del ordenamiento colonial, mismas a las que he asociado con el concepto de heterotopía: "lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sin embargo sean efectivamente localizables".[17]

Las fronteras coloniales se han asociado tradicionalmente a los territorios sobre los cuales faltaba concretar la instauración del orden; donde el prisma colonizador se enfrenta a la resistencia de aquellos que

[17] M. Foucault, "Espacios diferentes", p. 70.

no quedan incorporados en el límite de lo propio: los otros. Es decir, destacan la oposición entre la civilización y la barbarie, lo sedentario frente a lo nómada, la cultura ante la naturaleza y lo interno frente a lo externo como fuerzas antagónicas e irreconciliables. Pero esta mirada suele dejar de lado que: "Es una característica de los imperios nutrirse, en su periferia, de una paradoja: fijar límites para imponer un orden y una administración, pero transgredirlos para incorporar nuevos espacios y someterlos".[18]

En este sentido, la frontera es esencial para conocer el sistema colonial en tanto permite vislumbrar las prácticas expansionistas y los discursos de dominación sobre los territorios, las poblaciones, los cuerpos y los saberes americanos. La delimitación del territorio bajo jurisdicciones inequívocas, el establecimiento de la conversión religiosa y civil de los indios, la justificación de la legitimidad de los derechos de uso y posesión de determinados espacios, así como la distinción entre el bien y el mal estuvieron ligados durante tres siglos a la instauración del orden y el ejercicio del poder político de las monarquías ibéricas.

Al yuxtaponer lo deseable y lo despreciable, la frontera americana colonial, en tanto dispositivo de poder, confiere cohesión y sentido al sistema; es el espejo en el que el colonizador se mira donde no está, o donde no quiere estar, es un no lugar en el que se llevan a cabo grandes atrocidades, pero también donde se vacían los anhelos más recónditos y se ponen a prueba las virtudes más elevadas. En las múltiples fronteras se refugian los disidentes y se destierran los individuos en estado de crisis, pero también son espacios de sublimación, de construcción de ideales, de búsqueda de la gracia divina: se sublimaban los frailes, se cuestionaban los náufragos de la sociedad que añoraban, se indianizaban los civilizados y los indios se amistaban con el enemigo.

Por eso insistimos en que las fronteras no contraponen adversarios, sino que abren discontinuidades en el tiempo y el espacio que albergan fuerzas disruptivas y no necesariamente se ubican en los márgenes geográficos ni en las periferias sociales, aunque en ocasiones suelen coincidir. En el seno de las ciudades, de los pueblos, de las comunidades de creyentes, de las familias e, incluso, en las instituciones

[18] C. Raffestin, *op. cit.*, p. 7.

vertebrales como la Iglesia, es posible encontrar sujetos que trastornan el deber ser, algunos de los cuales lo hacen de manera deliberada y reiterada, aunque otros proceden de manera inconsciente. Se trata de sujetos marginales, acusados y condenados por sus prácticas consideradas desviantes, anómalas y amenazantes, y que, por el peligro que representan para la sociedad en su conjunto, deben ser confinados. Esos lugares de reclusión y aislamiento son "heterotopías de desviación", es decir que "los lugares que la sociedad acondiciona en sus márgenes son más bien reservados a los individuos cuyo comportamiento es marginal respecto de la media de la norma exigida".[19]

Estos contraemplazamientos son "espacios diferentes" desde los cuales el espacio real en el que vivimos es representado, impugnado o invertido.[20] En el caso de las mujeres hemos ubicado como heterotopías de desviación las casas de recogimiento, las casas públicas, los conventos y los beaterios.[21] Todos ellos tienen en común el hecho de que albergan a mujeres cuyas prácticas transgreden los límites de la ortodoxia. Son entonces emplazamientos que cuestionan de una manera u otra el lugar comúnmente aceptado para la mujer (el matrimonio y la familia), tienen sistemas de apertura y cierre que las aíslan y rompen con el tiempo tradicional. Pero acaso su principal característica es el hecho de intentar "crear un espacio de ilusión que denuncia como más ilusorio todavía todo el espacio real".[22] Ya sea que apunten a ser "lugares absolutamente perfectos" o "absolutamente regulados" en los cuales "la perfección humana era efectivamente consumada"[23] o, por el contrario, lugares donde se recluye a las mujeres de comportamientos indeseables, sancionables o necesarios, pero no bien vistos, como las casas de mujeres públicas.

[19] M. Foucault, "Las heterotopías", p. 23

[20] M. Foucault, "Espacios", *op. cit.*, p. 71.

[21] Foucault divide las heterotopías entre las de crisis y las de desviación. Define las primeras como "lugares privilegiados, o sagrados, o prohibidos que están reservados a los individuos que se hallan […] en estado de crisis", tales como mujeres menstruando o en parto, ancianos y, en el siglo XIX: el colegio, el servicio militar, el viaje de bodas. En las segundas, incluye casas de reposo, clínicas psiquiátricas, cementerios. *Ibid.*, p. 72.

[22] *Ibid.*, p. 79.

[23] *Ibid.*, p. 80.

En este sentido, durante la época colonial, en estos espacios tuvieron lugar prácticas femeninas que, de manera constante y efectiva, impugnaban o subvertían los límites de la feminidad. En algunos casos se trataba de transgresiones abiertas frente a los cánones y las normas, pero en otros, sin la intención de objetar el orden vigente, llegaban a amenazarlo. En el primer caso encontramos a las hechiceras y en el segundo, a las beatas embaucadoras.

RUTAS DE LA TRANSGRESIÓN FEMENINA

Las mujeres de la época colonial latinoamericana se movían en un estrecho modelo de la feminidad amparado por la Iglesia; sin embargo, muchas transgredían los márgenes de los comportamientos socialmente aceptables. Es necesario advertir que existe un amplio rango de contravenciones femeninas que incluyen tanto faltas menores, que no atentan contra el orden, como otras más graves, entre las cuales se encuentran todas aquellas prácticas que implican perjurio y serios daños a terceros o blasfemias y herejías. En este variado abanico, los delitos más comunes fueron de carácter leve, "porque ellas rara vez recurrían a la violencia, aún menos a la violencia extrema (el homicidio), al que solo llegaban en situaciones de insoportable humillación y maltrato en el hogar".[24] Entre ellos están las desavenencias conyugales, las faltas a sus obligaciones domésticas, la embriaguez, los ataques verbales a su marido, el "adulterio cometido con mayor o menor desenfado, o de la confabulación de esposa y suegra para zaherir, menospreciar o incluso golpear al marido".[25] Este abanico de infracciones se inscribe en el ámbito familiar. Es decir, no se trata de mujeres solteras, sino de reacciones frente a las condiciones de sometimiento a las que estaban sujetas en el seno de la vida matrimonial. En otros casos, las infracciones imputadas a las mujeres eran consecuencia de los crímenes cometidos por hombres a quienes habían encubierto o coadyuvado en el ilícito, pero

[24] Pilar Gonzalbo, *Los muros invisibles: las mujeres novohispanas y la imposible igualdad*, p. 315.

[25] *Ibid.*, p. 316.

también cabía la posibilidad de ser acusadas por haber causado que el varón cometiera un delito.

Por otra parte, se encuentran las transgresiones aunadas al trajinar de las "mujeres solas", que viven fuera del seno familiar y del matrimonio, ya sea porque son viudas, huérfanas, "solteronas", separadas y cuyas prácticas se conciben como una amenaza al orden colonial americano. Su marginalidad está dada por la precariedad material que enfrentan y por los oficios que ejercen para sobrellevar su condición, como la prostitución y la hechicería, pero además porque los discursos generados por varias de estas mujeres constituyen "la heterodoxia, como un sistema de opinión, fuerte y organizado, compuesto por la desviación, disidencia y elección que supone la herejía".[26]

Hay, además, una tercera vía de contravención de los modelos aceptados que pasa por aquellas mujeres cuyas prácticas devocionales desembocan en la inobservancia de los preceptos teológicos. Éste es el meollo en los juicios abiertos a beatas embaucadoras, ilusas y falsas místicas, a quienes la sociedad requiere y ampara, pero también excluye. "Están dentro, pero en los márgenes, integradas en términos relativos de acuerdo a servicios sobrenaturales que la sociedad colonial siempre pide y el temor que los propios solicitantes les tenían, precisamente, por poseer un poder que fascinaba y aterrorizaba al mismo tiempo."[27]

En este trabajo se intenta recuperar, de manera general, las vías de la transgresión que toman diferentes mujeres: aquellas que desobedecen y que "se atreven a penetrar en los terrenos masculinos del conocimiento, a practicar su sexualidad, a exhibirse por la plaza, a mantener la fe de sus ancestros",[28] entre otras. Beatas, prostitutas, hechiceras y mujeres hombrudas o en hábito de hombre tienen en común que, mediante prácticas tan disímiles entre sí, generaron un espacio de ilusión que albergaba anhelos, ideales y también engaños, con el afán de denunciar las condiciones que, desde el espacio masculino, las determinaban y las condenaban a la fatalidad. Los discursos de unas

[26] Norma Guarneros, "El discurso perseguido o la palabra encarcelada: causas contra herejes y beatas del siglo XVIII novohispano", p. 295.

[27] Alejandra Araya Espinoza, "De espirituales a histéricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España", p. 9.

[28] A. Cárdenas, *op. cit.*, p. 13.

y otras oscilaban entre el acatamiento y la impugnación del orden vigente, mientras sus prácticas operaban en heterotopías, espacios-otros: beaterios, casas públicas, casas de recogidas o incluso conventos, todos ellos contraemplazamientos destinados a la reclusión y la contención de las mujeres que representaban un peligro para el orden colonial.

Además, todas ellas juegan con múltiples fronteras como las esbozadas entre la carne y el espíritu, entre la ortodoxia y la heterodoxia, entre lo sagrado y lo profano, entre la santidad y la perversión, entre el pecado y el crimen, entre la superstición y la herejía, entre la transgresión abierta y la disimulada y, finalmente, entre la transigencia y la represión. Pasemos entonces a esbozar las formas en que diferentes mujeres transgreden la norma.

Transgresiones en conventos

La Iglesia establece los límites de una "doctrina sana" y condena todas aquellas prácticas que transgreden dichos linderos. Para las mujeres, el camino religioso podía ser una de las vías aceptables para expresar sus inquietudes espirituales y especulativas, así como para conducir adecuadamente sus pasiones; sin embargo, este espacio podía convertirse en un emplazamiento desde el cual era posible asumir comportamientos provocativos y audaces no previstos para las mujeres fuera de estos ámbitos. Aunque "tanto la monja como la beata que se atreve a asumir una actitud destacada es sospechosa casi inmediatamente de estar cerca de la heterodoxia, y esta sospecha, a decir verdad, se convierte en flagrante realidad en muchas ocasiones".[29]

Entre las religiosas, las transgresiones podían ser "dichos" o "hechos" heréticos que consistían en atentar contra la fe o contra los objetos religiosos, tales como rosarios, estampas, crucifijos, entre otros. En los conventos encontramos varios casos de esta naturaleza. En la Nueva España hubo mujeres como Elena de la Cruz que, en 1568, cuestionaba el poder del papa y algunos mandatos de la Iglesia; por su parte, María Natividad expuso, mediante una carta ante el Santo Oficio, en 1598, que el demonio la incitaba a no creer que Cristo estuviera en la hostia

[29] María Helena Sánchez Ortega, *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen: la perspectiva inquisitorial*, p. 68.

ni en la virginidad de María, a escupir y quemar un crucifijo e incluso a querer suicidarse. A ella se le acusó de blasfema, hereje, apóstata y perjura y se le sentenció por hereje apóstata. En 1701 Josepha Rosa de San Fernando confesaba haber tenido la intención de escribir al demonio, de ver al diablo y de que éste se le metiera en el cuerpo. En 1717 Margarita de San Joseph se autodenunciaba en una carta confesando que le excitaba la tentación de quitarse el rosario y arrojar las reliquias, azotar un Santo Cristo y, en general, sucumbiendo a todas las insinuaciones del demonio; además, había comulgado tres veces sin confesión y había callado sus pecados. Rafaela Ignacia Álvarez, novicia en el convento de Santa Inés, en 1744, dijo haber puesto la Santa Cruz en lugares indecentes de su cuerpo en tres ocasiones, escupió imágenes de la Virgen e, incluso, quemó una estampa; pero un médico, llamado por la abadesa, determinó que le aquejaba la demencia, por lo que la única consecuencia de sus faltas fue no ser aceptada en el convento. En 1788, fray Joseph de Castro denunció a Ana María Santa Inés, de Atlixco, Puebla, por escándalo público. Sin embargo, en el convento fue atendida por dos médicos que consideraron que la monja tenía "enfermedad nativa del cerebro"; libró el cargo, pero se le amenazó con ser castigada severamente si volvía incurrir en esas ilusiones.[30]

En estos ejemplos, abordados por Evy Pérez, es posible advertir que el abanico de infracciones y faltas a la doctrina es resultado del enfado de estas mujeres con la disciplina y las imposiciones que vivían en los conventos. Mientras el vínculo explícito con el demonio aparece como estrategia para justificar los atentados violentos en contra de los símbolos de la fe, la enfermedad aparece como una forma de desestimar la protesta, más o menos abierta, de estas mujeres. La aparición de los dictámenes médicos abría la posibilidad de delibrar si estas acciones se consideraban transgresión punible o una afección del cuerpo o el alma. Por eso vale recuperar una discusión sobre el espacio fronterizo de la melancolía.

[30] Estos casos se encuentran detallados en Evy Pérez de León, "Las religiosas y sus prácticas transgresoras en el siglo XVIII", pp. 15-28. El caso de María Natividad también ha sido abordado por Roger Bartra en *Transgresión y melancolía en el México colonial* y por Ernestina Jiménez de Olivares en *Psiquiatría e Inquisición: procesos a enfermos mentales*.

"¿Se trata de un blasfemo borracho o de un demente melancólico?", era una típica duda de los inquisidores que deja ver la maleabilidad de las nociones coloniales para definir la transgresión. ¿Hereje o santa? ¿Afligida enferma o desvergonzada pecadora? De acuerdo con Roger Bartra, la melancolía puede ser definida como esa "tinta negra que dibuja el perfil de los espacios liminales" y como el "flujo mítico que inunda los márgenes" adonde son empujados todos aquellos que sufren delirios, que se sienten reprimidos, frustrados o perseguidos, es decir, al umbral de la transgresión.[31] Bartra delinea así, no el borde que separa la lucidez de la locura y el crimen del pecado, sino el amplio espacio liminal donde éstos confluyen y donde encontramos a sujetos que transgreden de diferentes modos las normas, los ideales y los alcances de la razón, sin importar oficio, calidad o categoría social: "Indios que se creen monarcas, sabios astrólogos martirizados, soldados rebeldes atacados por el mal francés, catedráticos fatuos desequilibrados o monjas atraídas sexualmente por el demonio".[32]

Pero si la melancolía, así entendida, remitía a un dilatado ámbito de yuxtaposición de opuestos, la necesidad de atribuir responsabilidad criminal o de absolverla con argumentos de enfermedad mental requería mayor nitidez. Lo fundamental es la determinación acerca de si el melancólico es culpable de alguna ofensa o delito contra el orden moral, civil o religioso, o bien, por el contrario, sufre los estragos de una enfermedad que le ocasiona un comportamiento mental y físico desatinado.[33] En el caso de las mujeres acusadas de dichos o hechos heréticos, los procesos podían determinar la preexistencia de causas clínicas u ordenar hacer estudios y prescribir remedios tanto espirituales como médicos.[34] Por ejemplo, Josefa Clara de Jesús María

[31] Roger Bartra, "Doce historias de melancolía en la Nueva España", p. 11.

[32] *Ibid.*, pp. 11-12.

[33] *Ibid.*, p. 24.

[34] Una precisión que hace Antonio Rubial sobre la intervención de los médicos en los procesos inquisitoriales es que no se trataba de un síntoma de modernidad; "tanto los facultativos y sus pacientes como los inquisidores funcionaban dentro de los parámetros de la más ortodoxa tradición galénica, tradición que no se contraponía ni cuestionaba las creencias religiosas. Al igual que el discurso teológico, el discurso médico estaba enmarcado dentro de los límites de la retórica". Antonio Rubial García, "¿Herejes en el claustro? Monjas ante la Inquisición novohispana del siglo XVIII", p. 37.

fue acusada por padecer ilusiones del demonio y por embustera. Sus compañeras afirmaban que se lastimaba a sí misma por ser muy colérica; hubo médicos que declararon haber visitado y curado a la novicia. La determinación de los galenos, que la declararon ilusa, provocó que el Tribunal del Santo Oficio no considerara el caso como de su competencia y que fueran las autoridades del convento las que decidieran si la aceptaban o no.[35] La intervención médica ayudaba a desestimar las transgresiones; en ese sentido, se anulaban las sanciones en la Inquisición y, en el caso de las novicias, la consecuencia era negarles el ingreso y la profesión, lo que resultaba muy conveniente para aquellas que no estaban dispuestas a vivir el resto de su vida recluidas en el convento. En todo caso, estos diagnósticos que adjudicaban la subversión a un desequilibrio mental evitaban cualquier cuestionamiento a los dogmas de la fe. Al matizar la transgresión ésta se leía como una dolencia y no como una opinión fuerte, frontal y disidente.

La frontera entre el criminal y el enfermo era un estrecho ámbito en el que la melancolía podría crear lo mismo a "una hereje que a una mística, a una mentecata o a una santa".[36] Lo que se pone en juego entre una y otra es la red de relaciones en que la transgresión tiene lugar. Por ejemplo, varios procesos se llevan a cabo en secreto para proteger el prestigio de la institución a la que pertenece la acusada y para evitar dar pie a enunciados sediciosos como la declaración de sor María de la Natividad, de quien hemos hablado antes, que afirma al inquisidor "que ha considerado que viviría mejor como cristiana fuera del claustro".[37] Al no ser ésta una posibilidad, la acusación prospera e incluso las autoridades solicitan que la mujer sea sometida a tormento. Si lo fue, no queda claro, pero su sentencia se dicta en términos severos, aunque, al final, regresa al convento y 20 años más tarde confiesa que las tentaciones del demonio no la habían abandonado. Finalmente, conviene pensar que la melancolía, presentada como una especie de prueba, aludía a una serie de padecimientos que podían ser resistidos por las personas más virtuosas o conducir a la blasfemia al caer en los

[35] AGN, *Inquisición*, vol. 816, exp. 34, f. 300, cit. en E. Pérez de León, *op. cit.*, p. 25.
[36] R. Bartra, "Doce historias", *op. cit.*, p. 14.
[37] AGN, *Inquisición*, vol. 166, exp. 5, f. 15v.

artificios del demonio. Así, la suerte de la afectada dependerá de la forma peculiar en que se presentan los desvaríos mentales.[38]

Transgresiones en beaterios

El otro espacio de transgresión por excelencia son las casas de beatas donde aquélla se asocia al pseudomisticismo y a los alumbramientos. Las beatas fingidoras, embaucadoras o corruptoras vulneran el dogma al tratar de emular el modelo aprobado de la santidad, pero adecuándolo a las circunstancias y las experiencias propias; situadas en los márgenes de la sociedad, fingen arrebatos, revelaciones y éxtasis y transgreden así la frontera entre la ortodoxia y la herejía sin necesariamente tener la intención de hacerlo. De este modo, el término *beata* podía referirse lo mismo a aquella mujer que hacía gala de un comportamiento piadoso, que profesaba el celibato, que se ocupaba de la oración y la caridad y que vivía en recogimiento, que a una mujer que, fingiendo austeridad, "vive mal, y se empléa en tratos y exercícios indecentes y perversos".[39]

Se trata de mujeres que se mueven en las fronteras de lo socialmente aceptado. "Su modo de vida era una conducta al margen, que jugaba con la exclusión y la inclusión social riesgosamente, en los extremos entre la aceptación y el rechazo, lo maravilloso y lo extraño".[40] De acuerdo con Antonio Rubial, bajo esta categoría se "cobijaron muchas personas que vivían en los límites, es decir, sin pertenecer a ninguno de los dos estados (casadas o profesas en un monasterio o beaterio) que por su condición femenina debían tener".[41] Las prácticas devocionales de las beatas suponen un rompimiento con la tradición de la fe en cuanto que el énfasis se pone en el conocimiento del misterio divino por medio de la experiencia, sin mediadores, y no del conocimiento de la fe, y en muchas ocasiones su vivencia religiosa está signada por excesos, visiones, arrebatos y altos grados de tensión afectiva y sexual.

[38] R. Bartra, "Doce historias", *op. cit.*, p. 17.

[39] *Diccionario de Autoridades*, tomo I (1726). Este diccionario incluye dos entradas para el termino *beata*; en el segundo se alude a una ironía en la que el concepto abarca conductas y prácticas opuestas a la acepción original.

[40] A. Araya, *op. cit.*, p. 8.

[41] A. Rubial, "Las beatas. La vocación de comunicar", p. 120.

Éxtasis y arrobos de mujeres en conventos y beaterios aparecen con tal frecuencia que "constituyeron el vehículo de toda una corriente de emociones heterogéneas en las que es posible encontrar, casi en igual proporción, las necesidades eróticas como la auténtica vocación espiritual".[42] Estas implicaciones sexuales que encontramos constantemente en los procesos inquisitoriales abiertos a iluminadas, alumbradas y falsas místicas son testimonio de la tensión de las mujeres entre asumir un papel activo y la sumisión total a la ortodoxia.

En varios casos abiertos a falsas místicas, beatas embaucadoras y monjas transgresoras, fluyen el deseo y las pasiones; se tiñen de violencia física y se vuelcan los enamoramientos inconfesables e imposibles. Son mujeres que trasladan a las experiencias extáticas los imposibles que anhelan y, a través de las revelaciones que tienen, lisonjean a sus confesores. Agustina de Santa Clara, del convento de Santa Catalina de Siena, en Puebla, profetizaba que su confesor llegaría a ser cardenal e incluso papa. Cuando se abre el juicio, la relación ya había trascendido al plano de lo carnal y, más allá de los vaticinios zalameros, lo que salió a relucir fueron los tocamientos deshonestos y la práctica de relaciones sexuales; ella fue sentenciada a un auto público en 1601.[43]

En el caso de María Lucía Celis y Rita Vargas, dos beatas embaucadoras novohispanas, procesadas en la Ciudad de México entre 1792 y 1804,[44] fueron recuperados los diarios íntimos escritos por su confesor Antonio Rodríguez Colodrero, en los cuales se narran las invenciones que ambas mujeres se forjan con el ánimo de probar ante su guía espiritual sus inclinaciones místicas. En sentido estricto, se trata de relatos imaginarios, pero "intensa, tormentosa y forzadamente vívidos".[45] Se abre en ellos una vía de expresión de la sensualidad y el placer femeninos, pero también se asientan las demandas de gozo de los varones, como en el caso de María Lucía Celis, prostituta arrepentida convertida en beata.

En su diario, las alusiones a diferentes desviaciones sexuales son claras: alcahuetería, escenas amorosas de oralidad, aspectos sadoma-

[42] M. H. Sánchez, *op. cit.*, p. 66.
[43] E. Pérez de León, *op. cit.*, p. 16.
[44] AGN, *Inquisición*, vol. 1418, exp.17, fs. 219-328.
[45] Edelmira Ramírez Leyva, "Prólogo", p. 9.

soquistas e incluso algunos guiños de homosexualidad, además de diversas dinámicas de seducción. Después de haber sido amonestada y exhortada a decir la verdad confesó: "Que aunque su vida anterior fue desordenada, como cosa de un año, después trató de mudar de vida, satisfacer a Dios y remediar o mudar de conducta […] Que puesta en orden empezó aquella batalla regular de la imaginación pegada al vicio con la fuerza de las representaciones de lo pasado, y el propósito de no ofender a Dios".[46]

De este fragmento vale la pena recuperar, primero, que la beata se encontraba en un umbral en el que pugnaba por agradar tanto a Dios como a su confesor. Buscaba emular el modelo de santidad de quien resiste las tentaciones, pero en su lugar terminaba estampando su experiencia sexual pasada en sus relaciones imaginarias con la Sagrada Familia.[47] Segundo, es importante señalar que el fragmento anterior proviene de la audiencia que el Tribunal, el 14 de diciembre de 1802, le hizo a Lucía Celis. Entonces se le habían leído, a lo largo de un año, los primeros 13 puntos de la acusación que constaba de 40. Se le imputaba haber encontrado ahí las más lúbricas y heréticas expresiones escritas en el diario. Y cuando ella tuvo la oportunidad de responder, no negó los cargos ni mostró abierto arrepentimiento; se justificó diciendo que "ni ella creyó jamás que estas cosas fueran real y materialmente ciertas sino imaginarias o representadas".[48] Como podemos ver, los términos de sus argumentos son una evidente traducción del funcionario pero que, a la vez, revelan su capacidad de respuesta, pues más delante agrega: "Que tuvo en el principio arrepentimiento de sus culpas y deseo de mudar de vida, y que lo que ha sucedido después ha sido, sin duda, porque la quiso hacer Santa de repente". Alega su propia ignorancia

[46] AGN, *Inquisición*, vol. 1418, exp. 17, f. 314.

[47] El pasaje considerado como el más herético es aquel donde Lucía narra varias escenas sexuales de oralidad tanto con el Señor como su divino esposo y con María santísima: "Que el señor la hecho [*sic*] los brazos al cuello, le dio varios besos, la hizo muchos amores y cariño, y la dijo: no estoi bien así, dame del pechito izquierdo de mamar; que en efecto se lo dio y estuvo mamando un rato y la daba de lo mismo con su divina boca. Ella se puso tan grande como cuando comulga y sintió los mismos efectos […] Y lo mismo hizo María santísima, haciéndola amores y besándole por las calles". AGN, *Inquisición*, vol. 1418, exp.17, f. 314.

[48] *Idem*.

y comienza así a hacer descansar la culpa sobre el confesor e insiste en que todo lo que dijo no era sino resultado de la imaginación.

El otro sendero es el de María Rita, cuyo relato fantástico está dirigido a su confesor, el objeto de su deseo: "vive con el padrecito, quien la mantiene, protege y mima; se enamora de él con una pasión enfermiza que le obsesiona noche y día".[49] Sus éxtasis eran más de celos que píos: "Le dijo el demonio que su Tata la estaba engañando con decirle que no hacía con otra lo que con ella, de darle para pagar la casa y para comer, que allá con la del Callejón, que allí se estaba, que allí comía y que con esa hacía muchas expresiones de otras maldades que no se acuerda".[50] En las narraciones del diario y en las declaraciones de las testigos el diablo les susurraba al oído lo que todas estas mujeres vivían constantemente: una feroz competencia por los favores del confesor, así como la envidia y las rivalidades con las hermanas de confesión. "María Rita por envidia, las puso en mal concepto con dicho padre, levantándolas el testimonio de que la Iglesia la mofaban y hacían burla, y consiguió que el padre Rodríguez las despidiese, y les quitase el bien que tenían con él".[51]

Durante el proceso abierto a Rita también aparecen las consideraciones médicas asociadas al carácter de la beata y a una enfermedad que cobraba relevancia en la segunda mitad del siglo XVIII. El doctor Joseph de Rivas había dicho

> que el padre don Antonio Rodríguez le dio a entender que las enfermedades de María Rita no eran regulares, ni provenían de principios naturales sujetos al arte de la medicina, y aunque no se le dijo con esta claridad, pero así lo entendió dicho Rivas, y con esto, aunque la enferma se quejaba de los muchos dolores y otros síntomas que padecía, no le hacía caso […] y se conceptuó que María Rita era una embustera, soberbia y altiva, que engañaba el padre Rodríguez, y que no padecía más enfermedad que el histérico, y aún éste, no en un grado de los más altos porque estaba robusta y bien nutrida.[52]

[49] E. Ramírez Leyva, *op. cit.*, p. 19.
[50] AGN, *Inquisición*, vol. 1418, exp.17, f. 236.
[51] *Ibid.*, f. 305.
[52] *Idem.*

Resulta notable que el médico sigue de cerca las opiniones del confesor y, por ende, ignora los síntomas de la beata, aunque concede que María Rita tenía la enfermedad del histérico. Este mal había sido asociado directamente al sexo débil. Hacia 1772 el doctor José Ignacio Bartolache, en un texto titulado "El mal histérico que llaman latido", publicado en el *Mercurio Volante*, decía que el origen del mal estribaba en "'alguna irritación de la matriz', que infesta el cerebro y nervios y también los músculos".[53] Entre sus causas incluye: la herencia, el abuso del dulce y el chocolate, el vestido ajustado y la falta de ejercicio, el recogerse a dormir y levantarse tarde, además de algunas causas ambientales como aires malsanos. Pero más allá de una historia médica de la histeria me interesa destacar que el argumento clínico sobre la histeria adquirió peso y recurrencia no sólo para reforzar científicamente la debilidad de las mujeres, sino que también se convirtió en un recurso para disminuir el riesgo de llegar a la Inquisición por comportamientos desviados.

Estas mujeres viven en una "sociedad en la que los alardes de una santidad banalizada constituyen a veces la única manera de encubrir comportamientos considerados licenciosos y metas subrepticias".[54] Ellas desafían los límites de la santidad, juegan con los deseos de los varones que las guían, manipulan sus expectativas para asegurarse la gracia del sustento, son marginales, pero al mismo tiempo están en el centro de una comunidad que ansía lo extraordinario en medio de la trivialidad cotidiana. En síntesis, operan en el cruce de múltiples ambigüedades. Así lo afirmaba ya el dominico fray Alonso de la Fuente, en un sermón en el que explicaba que se excluyó del cielo a las beatas como gente sin estado, pues son "vírgenes sin castidad, casadas sin débito conyugal, religiosa[s] sin clausura y continente[s] sin limpieza".[55]

[53] Beatriz Quintanilla Madero, "José Ignacio Bartolache. Un educador en el siglo XVIII. Los orígenes de la prensa médica en México", p. 153.

[54] Solange Alberro, "La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII", p. 220.

[55] Carmelo Lisón Tolosana, *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, p. 46.

HECHICERÍA, SEXUALIDAD Y TRANSGRESIÓN

A diferencia de las beatas, que no necesariamente se oponían a la oficialidad, las hechiceras ejercen una transgresión abierta y deliberada, con la intención de atenuar los efectos del poder masculino sobre sus cuerpos y sus destinos. A pesar de ello, las prácticas de estas mujeres oscilan constantemente entre la transigencia y la represión, pues si por lo general son ampliamente toleradas, e incluso reconocidas, hay momentos en que las jerarquías, las relaciones de poder existentes y ciertas coyunturas políticas detonan las acusaciones e inician la persecución.

Antes de continuar es preciso apuntar que las mujeres asociadas a prácticas mágicas, capaces de transformar realidades específicas, fueron consideradas bajo diferentes categorías cuyas especificidades no terminaron de ser nítidas. Así, en este amplio margen de ambigüedad se movían mujeres que resguardaban conocimientos milenarios tanto de herbolaria como de tipo ginecológico y que encaminaban sus esfuerzos al beneficio del prójimo, pero también entraban otras que jugaban con artificios malignos, que entablaban pactos con el demonio y que usaban sus poderes para dañar.

Entre las primeras encontramos a las curanderas y las parteras que se situaban en la frontera entre lo permitido y lo condenado; por eso siempre eran sospechosas. Su oficio era de alto riesgo, pues fácilmente podían incurrir en el empleo de yerbas y conjuros considerados demoniacos. Sin embargo, "estas especialistas lograron negociar y mediar en asuntos tan importantes como fueron la experiencia del erotismo, la vida matrimonial, la resolución de los celos y las envidias, así como la administración de muchas experiencias relacionadas con el placer, el dolor, el alivio y el desahogo físico".[56] Aun así, dice Pilar Gonzalbo, "Hechiceras, maléficas, supersticiones… son los términos que se empleaban asiduamente en las acusaciones, que con frecuencia están relacionadas con esas mujeres [las curanderas], no mucho más ignorantes que los médicos y apenas más crédulas que los inquisidores, dedicadas a aliviar dolencias reales o imaginarias y asistir a embarazadas

[56] Estela Roselló, "El mundo femenino de las curanderas novohispanas", pp. 45-46.

y parturientas".[57] En ese sentido, distinguir la malicia de sortilegios vinculados con las fuerzas demoniacas de las capacidades curativas no era tarea sencilla, al grado de que quienes estaban a cargo de juzgar y condenar la hechicería muchas veces acudían ellos mismos a curarse con mujeres que, para ello, hacían invocaciones al maligno o que recuperaban discursos y métodos provenientes de las tradiciones indígenas y africanas.

A pesar de la indeterminación del límite entre el oficio de curandera y las prácticas de hechiceras[58] es posible señalar que el oficio de estas últimas se vinculaba directamente con "cierto género de encantación con que ligan a la persona hechizada de modo que le pervierten el juicio y le hacen querer lo que estando libre aborrecería. Esto se hace con pacto del demonio expresso o tácito […] Como ligar a un hombre, de manera que aborrezca a su mujer, y se vaya tras la que no lo es".[59] La definición es del licenciado Sebastián de Covarrubias Orozco, capellán de Felipe III y consultor del Santo Oficio, quien añadía que: "este vicio de hazer hechizos, aunque es común á hombres y mugeres, más de ordinario se halla entre las mugeres, porque el demonio las haya más fáciles o porque ellas de su naturaleza son insidiosamente vengativas y también envidiosas unas de otras".[60] Además de considerar la hechicería como un extravío, el capellán asocia directamente a las mujeres con estas actividades por la debilidad intrínseca que les atribuye, por ciertos rasgos del carácter femenino, como la envidia y el hecho de que son vengativas, pero también reconoce que la hechicería era un recurso que, en medio de las dinámicas de competencia, servía para encontrar y mantener los lazos conyugales, asunto de vital importancia para las mujeres en la sociedad colonial.

[57] P. Gonzalbo, *op. cit.*, p. 218.

[58] Norma Blázquez Graf asimila a la hechicera con la curandera, a quien define como aquella mujer que además de sanar mediante el uso de hierbas y rituales, por un don nato y medios mágicos, también podía hacer un maleficio y causar daños a las personas en su cuerpo o en sus bienes, podía provocar una tormenta o peste y conflictos matrimoniales; mientras que la bruja causaba esos males por un pacto con el demonio. "Los conocimientos de las brujas, causa de su persecución", p. 32.

[59] Sebastián de Covarrubias Orozco, parte segunda del *Tesoro de la lengua castellana o española*, f. 50v.

[60] *Idem*.

Cabe señalar que el mismo autor incluye la definición de bruja, la cual, si bien comparte ciertas características con la hechicería, implica de manera más fehaciente una relación con el Diablo y con conductas lascivas.

> Cierto género de gente perdida, y endiablada, que perdido el temor a Dios, ofrecen sus cuerpos, y sus almas al Demonio, a trueco de una libertad viciosa, libidinosa, y unas veces causando en ellos un profundísimo sueño, les representen la imaginación ir a partes ciertas […] otras vezes realmente, y con efecto las lleva a partes donde hazen sus juntas, y el Demonio se les aparecen [en] diversas figuras, a quién dan la obediencia, renegando de la Santa Fe que recibieron en el Bautismo, y haziendo […] cosas abominables, y sacrílegas.[61]

Esta definición abreva del conocido "manual del perfecto cazador de brujas", el *Malleus maleficarum* o *El martillo de las brujas*, publicado por primera vez en 1486, donde sus autores, dos frailes dominicos, describen la naturaleza de la brujería, las actividades a las que se entregan las brujas y los procedimientos que deben seguirse para llevarlas a la hoguera. Desde entonces, el núcleo del concepto de bruja se centra en el pacto secreto con Satanás y en las relaciones carnales que las brujas entablan con él. "El 'acto genital' se convierte en el espacio privilegiado de contacto con el diablo; siendo el sexo la forma más indigna y herética de alejarse de un Dios puro y puramente espiritual".[62]

A partir de ambas definiciones es posible encontrar elementos comunes; en una y otra aparece un vínculo con el demonio, lo cual tiene un peso constitutivo en la definición de la bruja, pues ese vínculo se convierte en un pacto que se sella por medio de una relación sexual lúbrica y perversa. Además, se afirma la mayor inclinación de las mujeres a caer en estos vicios por su condición y su debilidad natural. No deja de ser importante recalcar que estas definiciones fueron hechas por varones y que la condena del cuerpo y de los placeres —como lo

[61] S. Covarrubias Orozco, *op. cit.*, f. 106v.
[62] Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*, p. 44.

afirma Cohen— "desenmascara las fantasías eróticas de los hombres que las describen".[63]

Una clasificación que distinguiera las prácticas de curanderas, hechiceras y brujas nunca fue operativa, en la medida en que las acusaciones dependían de una retahíla de circunstancias que determinaban el alcance del proceso y, en su caso, de las sentencias. Se añade a ello que "en el código alfonsino la hechicería es condenada como *superstición*, por lo que comparte esa categoría con otras prácticas fronterizas: la adivinación, el augurio, la interpretación de los sueños, la magia amorosa y determinados procedimientos mágico-terapéuticos, entre otras".[64] Sin embargo, es posible apuntar dos cualidades de la hechicería: primero, se trata de "un delito contra la fe, de un hecho malo por su propia naturaleza, de una ofensa a Dios", por lo que, en la mayoría de los casos, quien se ocupaba de perseguirlo era el Santo Oficio. Segundo, dentro del aparato conceptual que clasificaba los desvíos de la religión verdadera, "la brujería implicaba la apostasía y la renuncia a Dios, mientras que la hechicería se acercaba más a la superstición, en tanto que se limitaba a la manipulación de dispositivos mágicos sin presuponer obligadamente un vínculo con el diablo".[65]

Pero más allá de las diferencias jurídicas, lo que tienen en común estas mujeres es poseer

> conocimientos sobre el cuerpo y los remedios para sanarlo, de conjuros y pócimas para satisfacer los deseos, para colmar las pasiones […] Así, al transgredir los límites, las fronteras, y a partir de su marginalidad y de su peculiar manera de relacionarse con el mundo, con la naturaleza y con la gente, las brujas [y las hechiceras] ocupan el lugar del otro, lo reprimido, lo siniestro femenino, la otra cara del orden de la pasión y del deseo.[66]

Toda transgresión se constituye como tal por vulnerar los preceptos que sustentan y reproducen el esquema social vigente. La hechicería, en general, amenaza varios preceptos básicos, pero la de tipo amo-

[63] *Ibid.*, p. 45.
[64] Judith Farberman, *Las Salamancas de Lorenza*, p. 75.
[65] *Ibid.*, p. 76.
[66] Charlotte Broad, "Introducción", p. 7.

roso atenta contra el matrimonio en tanto existe todo un repertorio de prácticas mágicas y hechizos que se usaban para encauzar ciertas faltas en contra del sacramento, como el adulterio, la fornicación y el amancebamiento mientras se ayudaba a concretar la atracción de la persona amada. En otros casos, la intervención podía resultar más drástica, pues existían conjuros y maleficios que amenazaban la vida de los rivales o dañaban la capacidad sexual y reproductiva de los varones. Es importante reconocer, sin embargo, que no toda intervención mágica implicaba la voluntad de dañar; en muchos casos subyacía la voluntad compartida de conseguir bienestar, lo que se cruzaba con la necesidad de asegurar relaciones ventajosas, sosegar malestares y también contener violencias o amansar maridos iracundos.

Como hemos dicho, la transgresión de las hechiceras no siempre fue perseguida y punida. En ese sentido, vale la pena recuperar una serie de ejemplos que permitan ver las condiciones que condujeron a las acusaciones, las delaciones e, incluso, las autoinculpaciones, así como los diferentes tipos de encantamientos que podían llevar a cabo y las vinculaciones con la sexualidad.

En 1741 se abrió un proceso a María de la Concepción, alias *la Tintorera*, "de estatura pequeña y poco abultada de carnes, su color bastante teñido, su pelo algo rizo mui negro y pocas canas, los dientes mui pocos y mui lastimados";[67] hilandera de oficio, pero iniciada en el "ejercicio de mundana, por las noches se ponía a la puerta de su casa y condezendía con el torpe". Fue acusada por Phelipe de Castro por haberle encontrado lo que parecían drogas de hechicería y filtros amatorios. Llama la atención que en la presentación del caso se especifique que María, además de ejercer la prostitución, era "famosa lenocinante".[68] Esto resulta de relevancia puesto que el artilugio por el

[67] AGN, *Inquisición*, vol. 872, exp. 22, f. 366v.

[68] Los lenos o alcahuetes, según el título XXII de la Partida 7, "tanto quiere dezir en romance, como alcahuete, que engañan las mugeres sonsacando, e faziendolas fazer maldad de sus cuerpos". Había cinco tipos entre los que estaban "los vellacos malos que guardan las putas, que están públicamente en la putería, tomando su parte de los que ellas ganan". Además de quienes tienen en sus casas a mozas cautivas para hacer maldad de sus cuerpos, el marido que promueve a su mujer con otros varones y quienes prestan su casa para que mujeres casadas forniquen. Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, p. 332.

cual se inicia todo fue extraído por el hijo de Inés Naviera, *la Calzonera*, cuando ambos fueron a la casa de *la Tintorera* para que le restituyeran a su sobrina, que había sido raptada por un español de nombre Joachín y que estaba en la casa de la acusada. De este modo podemos asumir que, ante el agravio de haber sustraído y retenido a la muchacha con presuntas intenciones de inducirla a la prostitución, Inés y Phelipe decidieron acusar a María ante la Inquisición por hechicera. De *la Calzonera* sabemos poco, aunque podemos inferir que, por su apodo, por ser soltera y por la vecindad que tenía con la acusada, participaba en actividades semejantes y que la sobrina, también mujer sola, estaba a expensas de involucrarse en el mismo oficio que el de *la Tintorera*, e incluso que había una amplia competencia entre ellas, por lo cual recurrían a recursos mágicos para ganar ventaja sobre las otras.

Lo que sí sabemos es que la sentencia resulta muy severa, además de 20 azotes propinados por un indio mientras estaba amarrada a un pilar y teniendo colgada al cuello la bolsita con polvos; María de la Concepción fue puesta en el recogimiento de la Magdalena,[69] heterotopía de desviación, situado en los márgenes para recluir a las mujeres que habían cometido diversos comportamientos transgresores. Un año después, *la Tintorera* apela a los inquisidores para que la trasladen a un hospital y alega: "Me hallo totalmente destruida, enferma y pasando miles de necesidades".[70] Se le concede y pasa 16 meses en ese hospital hasta que el 10 de junio de 1743 los inquisidores declararon cumplida la sentencia.

La hechicería solía vincularse directamente a la sexualidad de las mujeres en tanto la gran mayoría eran mujeres solas, lo que daba lugar a las suposiciones o, incluso, a la confirmación axiomática de comportamientos sexuales dudosos. Aunque no siempre se acusa de pecados de lujuria a las hechiceras, la sola sospecha resulta suficiente para relajar el crédito del testimonio femenino.

[69] Este recogimiento, creado para alojar a mujeres públicas, comenzó a funcionar en 1692, pero a partir de mediados del siglo XVII fue convertido en penitenciaría donde se albergaba a mujeres que habían cometido homicidios, robo, escándalo, ebriedad, sacrilegio o lesiones. Gabriela González Franco, "Del recogimiento de Santa Magdalena y su capilla (1805-1808)", p. 36.

[70] AGN, *Inquisición*, vol. 872, exp. 22, f. 380. De acuerdo con el médico, tenía un tumor semicanceroso, una úlcera, gonorrea y otras cosas.

Las hechiceras son mujeres pobres, solas, pero peligrosas y poderosas, capaces de controlar a los hombres, de atraerlos según su voluntad; son, en ese sentido, el reflejo de las limitaciones que experimentan en sus vidas cotidianas y condensan el deseo y el esfuerzo por cambiar o controlar sus destinos.

Y si alguna mujer cambió su destino a partir de la magia fue Antonia de Soto, una mulata, esclava de Francisco Noriega que, en 1691, se autodenunció por haber entablado distintos tratos con el diablo. Desde que se fugó, a los 20 años de edad, entabló diversas relaciones con hechiceros y brujos, utilizó hierbas y encantamientos que poco a poco la condujeron a consolidar un trato con el diablo, quien "la transformó en jinete diestro, domador de caballos y torero. Comenzó a vestirse de hombre y a imaginar una nueva vida independiente".[71] En su trayecto de huida se encontró con Matías, un indio tepehuano que la había inducido al consumo del peyote y con quien mantenía una relación violenta. Esta circunstancia se hace fehaciente cuando ella describe que lo primero que adquirió en su mutación hombruna fue una enorme fuerza, la suficiente como para rechazar un embate de Matías a quien casi mata en esa ocasión.

Es notable que las piedras mágicas, los conjuros y los ungüentos le concedían fuerza física, pero sobre todo "fuerzas y valor para hacer lo que quería".[72] Conforme el diablo la dotaba de confianza para traspasar las limitantes impuestas por su género, Antonia se convertía no sólo en un varón sino en un bandido y asesino. Y al cabo de un tiempo, la culpa, que siempre teñía las actitudes transgresoras de las mujeres, la venció, y al confesar fue absuelta por haberse arrepentido, pero fue restituida a su amo y posteriormente vendida. Hay en toda la red de significaciones un elemento de suma relevancia que Susan Deeds recupera: al adquirir las capacidades tradicionalmente varoniles, Antonia no cuestiona las limitaciones impuestas a las mujeres ni a sus circunstancias de incertidumbre constante frente a los varones, sino que incluso "sus contemporáneos pudieron haber visto sus acciones como un tipo de desafío noble (porque era masculino) que fue más allá de la

[71] Susan Deeds, "Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya", p. 32.
[72] *Ibid.*, p. 33.

hechicería insignificante y el engaño (percibidos como recursos débiles o afeminados)".[73] En ese sentido, aunque Antonia buscaba ganar seguridad en sus relaciones con los hombres, no transgrede —porque no subvierte— el orden natural que coloca los rasgos varoniles (honor, coraje, fuerza) en un lugar de mayor estima. Es tal la consideración de su objetivo que no encontramos una sentencia comparable a la de *la Tintorera*. Aun así, es viable insistir en la conclusión de Deeds: en espacios fronterizos, "las mujeres de varias etnias y clases desafiaron este orden patriarcal e invirtieron las jerarquías de sexo para ocupar espacios liminales". [74]

Finalmente, recupero un caso estudiado por Araceli Campos: Leonor de Isla, famosa hechicera mulata y soltera, que había llegado al puerto de Veracruz desde Cádiz. En aquella ciudad había sido esclava en el convento de la Candelaria, heterotopía de perfeccionamiento espiritual, donde aprendió los principios de la hechicería y algunos conjuros como el del Ánima Sola, de la voz de la monja a quien servía ahí. Una vez en el puerto logró gran fama como hechicera; era dueña de una casa de posadas, oficio que alternaba con el de la prostitución. Leonor, además de conjuros, tenía un amplio conocimiento de las hierbas y dominaba múltiples recetas para "amansar" a los hombres, doblegar su juicio y asegurar que las "quisiesen bien".[75] Pero la detonación del proceso se produjo cuando su vecina, Juana de Valenzuela, se autodenunció e inculpó a varias mujeres, entre ellas a Leonor, a quien le tenía un rencor acumulado. Juana admitió haber hecho sortilegios, pero mientras esperaba el final de su proceso enfermó y murió en la cárcel inquisitorial, pero antes denunció a Leonor por estar haciendo una oración muy buena para Francisco de Bonilla,

[73] *Ibid.*, p. 41.

[74] *Ibid.*, p. 30.

[75] Araceli Campos recupera varios de los conjuros y las recetas por las que Leonor era famosa; entre ellos, el Conjuro de Santa Marta, para someter a los hombres, obligarlos a volver o hasta hacerlos impotentes. La "carta de tocar o para el bien querer" era para provocar ardiente y desenfrenada pasión. También da cuenta de unas cedulillas que le habían llegado por la vía de un franciscano y que servían para librarse del daño, atraían buena suerte y protegían a quien las portase. "Un tipo popular en la Nueva España: la hechicera mulata. Análisis de un proceso inquisitorial", pp. 401-435.

> un carpintero que antes que entrase esta presente flota estuvo amancebado con la dha Leonor mulata y después la dejo, y la dha mulata Perdia el juicio por el, y abiendo pasado Lo que dho tiene de la dha oración bido esta Denunciante que de allí a un dia o dos bino El dho Bonilla a la amistad torpe de la Dha Leonor mulata y dura ha esta oy […] Y que le tiene en hechizado hasta las cintas De los calzones para que la quiera y que ha Visto que el dho Bonilla la quiere.[76]

Otra mujer, una esclava negra de nombre Lucía, vio cómo le daba sangre de menstruación diluida en chocolate a su amado. Pero fue Juana quien insistentemente: "Afirmava y afirmo ratificava ratifico y firmo Necesario, lo decía de nuevo o contra la dha Leonor De la Ysla y no por odio sino por descargo de su Conciencia".[77]

La sentencia de Leonor fue feroz por tratarse de una hechicera famosa, por preciarse de serlo y por ser maestra de ello. Sentenciada a salir en auto de fe para deshonrarla públicamente y recibir, además del destierro, 100 azotes. Acaso lo más grave de las prácticas de Leonor fue la red de comadres, lo que implicaba una complicidad femenina, una circulación de conocimientos y una sistematicidad del carácter subversivo de muchas mujeres en el puerto. Aquí cabría hacer una reflexión sobre lo que afirma Campos: "El odio y la murmuración rondaban a este grupo de mujeres de vida promiscua, que convivían en un mundo marginal, inmoral e ilícito".[78] Pues si bien es cierto que la delación entre vecinas, la competencia y los antagonismos entre estas mujeres, podían desembocar en refriegas constantes y, como en este caso, en acusaciones múltiples, habría que considerar que estas redes funcionaban de manera cotidiana, que generaban apoyo mutuo entre mujeres que enfrentaban problemas semejantes, que compartían sus desventuras y buscaban remedio para ellas. No se trata de una solidaridad irrestricta pero sí de un cuestionamiento común y compartido del orden que las marginaba y sobre el que se creían capaces de intervenir.

[76] AGN, *Inquisición*, vol. 341, exp. 1, f. 490v.
[77] AGN, *Inquisición*, vol. 341, exp. 1, f. 495v.
[78] A. Campos, *op. cit.*, p. 418.

CONSIDERACIONES FINALES

Tanto beatas como hechiceras fueron construidas por la visión masculina que las relegaba, en función de una supuesta inferioridad intrínseca del género femenino, al estar supeditadas a afectos y pasiones. Y si bien sus prácticas se distancian en las formas y en las intenciones, todas ellas fueron perseguidas porque se oponían a la oficialidad. La hechicería, en su frontera con las prácticas de curanderas y parteras, era ampliamente tolerada y sólo a veces perseguida, mientras que las monjas y las beatas, en su camino hacia la santidad, podían provenir de estratos altos de la sociedad y ganar reconocimiento y prestigio o, por el contrario, empujar, mediante sus discursos, las barreras simbólicas al límite de lo permitido y de lo posible.

Las beatas como María Lucía Celis y Rita Vargas que compartieron sus experiencias amorosas y sexuales en sus diarios o las monjas que cuestionaron la virginidad de María, imprimieron en sus discursos una crítica a la condena del cuerpo reprimido por la moral; exaltaron el deseo, la pasión y el placer sexual. El cuerpo educado para el ascetismo y el sacrificio se mezcla con las pasiones más profanas. El modelo de la santidad se pervierte desde una posición alterna al orden sociocultural instituido, pero paradójicamente esta subversión se genera a partir de los fundamentos que la sustentan. Por eso, la frontera entre la ortodoxia y la herejía se desdibuja entre la santidad y la perversión, mediante la exacerbación erótico-pasional de sus experiencias místicas o por medio de injerencias demoniacas que dan voz al descontento que el encierro les provoca a monjas y novicias.

Las hechiceras, en cambio, son temidas por poderosas, por cuestionar a la autoridad y a las jerarquías al reclamar poder sobre los hombres y sobre su propio destino. Ellas desafiaron el orden masculino a través de sus saberes heredados y colectivos, pero también lo hicieron al generar solidaridades y complicidades entre mujeres de diferentes estratos sociales. En este sentido, las hechiceras cumplen con una función social en el seno de la sociedad colonial: están al servicio de otras mujeres, reelaboran los códigos rituales, transmiten conocimientos médicos empíricos y expresan necesidades vitales y deseos íntimos. Aunque en ocasiones la competencia y las condiciones de precariedad

las empujan hacia la delación y las maquinaciones contra otras mujeres, ya sean prostitutas que tratan de asegurar clientela o hermanas de confesión que pelean por la atención y la protección del confesor o simplemente mujeres amedrentadas por la culpa.

En ambos modelos de experiencias femeninas se ilumina una poética de la transgresión; en cada muestra de desacato del modelo impuesto, la beata embaucadora, la monja melancólica o histérica y la hechicera, revelan la posibilidad de otro orden, empujan las barreras imaginarias no sólo de lo permitido sino de lo posible. Impugnan al mundo en el que viven al trazar el ideal de otro potencial orden y así señalan la necesidad de replantear los esquemas vigentes. Por eso fueron marginadas, castigadas y perseguidas, pero también por eso llegaron a nosotras. Es pertinente hacer una precisión, pues para estudiar los casos de mujeres que fueron acusadas debemos preguntar por la coyuntura particular en la que se produjo el proceso, por las relaciones interpersonales entre los denunciantes, los testigos, las autoridades y las acusadas, así como de cualquier otro vínculo que dé luz sobre el entramado social que condujo a las autoridades a perseguir más afanosamente a unas que a otras, a absolver prácticas más escandalosas que otras y a sentenciar severamente faltas que podrían considerarse menores. Sólo así sería posible sopesar si resultaba un mayor agravante al cargo de hechicería ser acusada de lenocinio o de homicidio.

Las transgresiones femeninas dan cuenta del carácter arbitrario del mundo en el que vivían las mujeres. Sus prácticas, aunque disímiles en sus objetivos, espacios de acción y consecuencias, tienen en común la intención de incidir en las condiciones estructurales de su existencia, tanto en las materiales como en las de reconocimiento social. Por su estrecho ámbito de influencia difícilmente podríamos pensar que sus acciones estaban encaminadas a revolucionar el orden social; sin embargo, es posible afirmar que cada una de sus estrategias implicaba una impugnación al sistema. No se trata exclusivamente de respuestas a las condiciones cotidianas adversas, sino que en cada suspiro de rebeldía estas mujeres forjaron modelos contestarios con los cuales se enfrentaban a la ortodoxia, que por su parte se afanaba en suprimir cualquier alternativa, ya sea mediante el castigo severo y público o mediante la negación y la invisibilización. En todo caso, los rastros que tenemos de múltiples

mujeres que, a lo largo del continente americano bajo el dominio colonial hispánico, cuestionaron, más o menos conscientemente, las fronteras de lo permitido se movieron en los márgenes de la tolerancia social y, desde las diferentes heterotopías, recrearon los límites de la feminidad.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo

AGN: Archivo General de la Nación

AGN, *Inquisición*, vol. 166, exp. 5.
AGN, *Inquisición*, vol. 341, exp. 1.
AGN, *Inquisición*, vol. 872, exp. 22.
AGN, *Inquisición*, vol. 816, exp. 34.
AGN, *Inquisición*, vol. 1418, exp. 17.

Referencias bibliográficas

Alberro, Solange, "La licencia vestida de santidad: Teresa de Jesús, falsa beata del siglo XVII", en Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1986, pp. 219-237.

Alfonso X el Sabio, *Las siete partidas*, glosa de Gregorio López, Barcelona, Imprenta de Antonio Beignes, 1844.

Araya Espinoza, Alejandra, "De espirituales a histéricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España", *Historia*, vol. 1, núm. 37, Pontificia Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia, enero-junio de 2004, pp. 5-32.

Bartra, Roger, "Doce historias de melancolía en la Nueva España", en Roger Bartra (comp.), *Transgresión y melancolía en el México colonial*, 1ª ed. electrónica, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2015, pp. 11-36.

Behar, Ruth, "Brujería sexual, colonialismo y poderes femeninos: opiniones del Santo Oficio de la Inquisición en México", en Verena

Stolcke (comp.), *Mujeres invadidas: la sangre de la conquista de América*, Madrid, Horas y Horas, 1993, pp. 171-199.

Broad, Charlotte, "Introducción", en Marina Fe (coord.), *Mujeres en la hoguera. Representaciones culturales y literarias de la figura de la bruja*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015, pp. 7-8.

Blázquez Graf, Norma, "Los conocimientos de las brujas, causa de su persecución", en Marina Fe (coord.), *Mujeres en la hoguera. Representaciones culturales y literarias de la figura de la bruja*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2015, pp. 31-39.

Campos Moreno, Araceli, "Un tipo popular en la Nueva España: la hechicera mulata. Análisis de un proceso inquisitorial", *Revista de Literaturas Populares*, año XII, núm. 2, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, julio-diciembre de 2012, pp. 401-435.

Cárdenas, Alejandra, *Hechicería, saber y transgresión, afromestizas ante la Inquisición, Acapulco, 1621-1622*, México, s.e., 1997.

Cohen, Esther, "Presentación", *Acta poética*, vol. 30, núm. 2, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2009, pp. 7-15.

——, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. México, Taurus/Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

Covarrubias Orozco, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1674.

Deeds, Susan M., "Brujería, género e inquisición en Nueva Vizcaya", *Desacatos*, núm. 10, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, otoño-invierno de 2002, pp. 30-47.

Diccionario de Autoridades, facsímil de la edición de la Real Academia Española, Madrid, Real Academia Española, 2013.

Farberman, Judith, *Las Salamancas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

Fe, Mariana (coord.), *Mujeres en la hoguera: representaciones culturales y literarias de la figura de la bruja*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, 2014.

Foucault, Michel, "Prefacio a la transgresión", en *Obras esenciales*, vol. 1, *Entre filosofía y literatura*, trad. de Fernando Álvarez Uría y Julia Varela, Barcelona, Paidós, 1994.

——, "Las heterotopías", en Michael Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

——, "Espacios diferentes", en Michael Foucault, *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Nueva Visión, 2010.

Gonzalbo, Pilar, *Los muros invisibles: las mujeres novohispanas y la imposible igualdad*, México, El Colegio de México, 2016.

González Franco, Gabriela, "Del recogimiento de Santa Magdalena y su capilla (1805-1808)", *Cuadernos de Arquitectura Virreinal*, núm. 5, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Arquitectura, pp. 37-39.

Guarneros Rico, Norma, "El discurso perseguido o la palabra encarcelada: causas contra herejes y beatas del siglo XVIII novohispano", en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (eds.), *Inquisición novohispana*, México, vol. 2, Uiversidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, pp. 293-304.

Hering Torres, Max, y Nelson Rojas, "Transgresión y microhistoria", en *Microhistorias de la transgresión*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia/Universidad Cooperativa de Colombia/Universidad del Rosario, 2015, pp. 9-35.

Jiménez de Olivares, Ernestina, *Psiquiatría e Inquisición: procesos a enfermos mentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Medicina, 1992.

Lisón Tolosana, Carmelo, *Demonios y exorcismos en los siglos de oro*, Madrid, Akal, 1990.

López Austin, Alfredo, "Sobre el concepto de cosmovisión", en *Lecturas del Taller Signos de Mesoamérica del Instituto de Investigaciones Antropológicas*, http://www.iia.unam.mx/images/difusion/Taller_Signos_de_Mesoamrica/lecturas/Cosmovisi%C3%B3n.pdf. Consultado el 12 de abril de 2019.

López Hernández, Miriam, y Jaime Echeverría García, "Transgresiones

sexuales en el México antiguo", *Arqueología Mexicana*, núm. 104, México, Raíces, julio-agosto de 2010, pp. 65-69.

Lorenzo Pinar, Francisco Javier, *Beatas y mancebas*, Zamora, Semuret, 1995.

Mezzadra, Sandro, *La frontera como método o la multiplicación del trabajo*, trad. de Verónica Hendel, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

Pérez de León, Evy, "Las religiosas y sus prácticas transgresoras en el siglo XVIII", en Luis René Guerrero Galván (coord.), *Inquisición y derecho. Nuevas versiones de las transgresiones inquisitoriales en el Nuevo Mundo. Del Antiguo Régimen a los albores de la modernidad,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016, pp. 15-28.

Quintanilla Madero, Beatriz, "José Ignacio Bartolache. Un educador en el siglo XVIII. Los orígenes de la prensa médica en México", *Revista Panamericana de Pedagogía*, núm. 11, México, Universidad Panamericana, Escuela de Pedagogía, 2007, pp. 135-163.

Ramírez Leyva, Edelmira, "Prólogo", en *María Rita Vargas, María Lucía Celis. Beatas embaucadoras de la colonia,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, pp. 5-46.

Raffestin, Claude, "Eléments pour une théorie de la frontière", *Diogène*, vol. 34, núm. 134, París, Presses Universitaires de France, 1986, pp. 3-21.

Roselló, Estela, "El mundo femenino de las curanderas novohispanas", en Alberto Baena y Estela Roselló (coord.), *Mujeres en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, pp. 233-249.

Rubial García, Antonio, "Las beatas. La vocación de comunicar", en Alberto Baena y Estela Roselló (coord.), *Mujeres en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016, pp. 119-141.

——, "¿Herejes en el claustro? Monjas ante la Inquisición novohispana del siglo XVIII", *Estudios de historia novohispana*, vol. 31, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, pp. 19-38.

Sánchez Ortega, María Helena, *La mujer y la sexualidad en el Antiguo Régimen: la perspectiva inquisitorial*, Madrid, Akal, 1992.

¿Transgresión o defensa? La perspectiva de los judaizantes frente al cristianismo impuesto

*Silvia Hamui Sutton**

La Nueva España del siglo xvii estaba impregnada de una religiosidad impuesta que determinaba, en menor o mayor medida, las conciencias y las dinámicas sociales de los pobladores. Desde los detalles de la vida cotidiana hasta los conceptos más sagrados, el cristianismo representaba una forma de concebir la realidad. Así, el "deber ser" se delimitaba a partir de normas y prácticas interpretadas y fomentadas por los representantes de la Iglesia y la Corona. Desde esta perspectiva, la población debía atenerse a una mentalidad homogénea en la que se asumiera una sola verdad incuestionable. Sabemos, sin embargo, que en el devenir existencial y habitual había grupos alternativos, tanto autóctonos como peninsulares, que no asimilaron del todo esa imposición.

De esta manera, el objetivo de este trabajo es mostrar, desde la perspectiva de los judeoconversos novohispanos del siglo xvii, ciertas representaciones de resistencia que surgieron para evadir la imposición del Evangelio. Para ellos, la transgresión social y religiosa procedía de los cristianos; es decir, a partir de la exigencia de profesar la fe cristiana, los criptojudíos se vieron amenazados en sus valores, tradiciones y costumbres, por lo que la Iglesia representaba un atropello a su condición humana. Los judeoconversos afirmaban que el castigo divino recaería en sus opresores; por lo tanto, más que cambiar sus convicciones de fe, las consolidaban y las fortalecían. Así, la transgresión

* Universidad Nacional Autónoma de México/ Universidad Iberoamericana.

era considerada —por la minoría mosaica— de manera inversa, pues los pecadores eran los que negaban la Ley de Moisés y profesaban la idolatría, por creer en imágenes y objetos consagrados falsamente.

Así, algunas preguntas que surgen en torno de esta temática son las siguientes: ¿bajo qué constructo se considera la verdad sagrada?, ¿cómo se justifica el cristianismo en esa época (siglo XVII) para demostrar su verdad?, ¿de qué manera defienden su fe los conversos? Y, finalmente, ¿quiénes eran los pecadores y desde qué perspectiva? Frente a estas disyuntivas se abordarán algunas premisas, con base en la mirada inquisitorial, que justificaban la censura y el sometimiento de los judaizantes. Asimismo, se planteará la posición opuesta, en la que los criptojudíos se resistían a adoptar, mediante diferentes comportamientos, la religión cristiana.

En la España del siglo XVII se vieron reflejadas las consecuencias de la expulsión de los judíos promulgada en 1492. Pulido menciona que "la despoblación de Castilla, el decaimiento del comercio, el agotamiento financiero y los apuros de la fiscalidad acabaron por enfrentarse a la difícil cuestión de la herejía judaizante".[79] Ante la desestabilización y las carencias surgió la posibilidad de marcar los límites para definir la normatividad en torno de los judeoconversos. Así, algunas autoridades más prácticas insinuaron la viabilidad de volver a darles oportunidad de integrarse a la sociedad, de manera velada, a los "cristianos nuevos", de manera que se restableciera el equilibrio perdido. Por un lado, se pugnaba por impulsarlos a retomar sus empresas y sus costumbres para activar y dinamizar el comercio (dando prioridad a la tendencia renacentista del racionalismo);[80] pero, por el otro, esos individuos se aferraban a los argumentos incuestionables de la fe cristiana. La res-

[79] Juan Ignacio Pulido Serrano, *Injurias a Cristo*, p. 29.

[80] Al respecto, señala J. I. Pulido (*ibid.*, p. 27), uno de los esfuerzos en la línea de la tolerancia religiosa la delineó Justo Lipsio con su obra *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex.*, publicada en Leiden en 1598 e impresa en Madrid —con el título extendido— en 1604. Lipsio, influido por las ideas tacitistas del momento, "ahonda en las relaciones entre la política y la religión, hasta llegar a plantearse una cuestión delicada pero inevitable al tenor de la situación en la que se encontraba la cristiandad tras el trauma de las guerras religiosas: ¿es conveniente castigar a todos los individuos que se apartan de la ortodoxia religiosa dentro del reino?" La respuesta a la que llega lo hace delimitar la transgresión pública y la privada (herejía oculta y secreta): la primera, explica, debe ser tratada

puesta frente a estas incertidumbres, menciona el mismo autor, fue "la más absoluta intransigencia. Se apeló a la fe y a la ortodoxia religiosa para frenar esas tentativas y se buscó en la palabra revelada, en los textos sagrados, dónde sustentar estas ideas. Sólo había una política posible entre los hombres —se dijo—: la de Dios. Y éste ya se había pronunciado respecto del judaísmo, relegándolo a la extinción".[81]

Se llegó a la conclusión dogmática y arbitraria de que, de acuerdo con la fe cristiana, los judíos eran un pueblo maldito y su maldición se transmitía por la sangre de una generación a otra. Ya en el siglo XVI (1556), Juan Martínez Silíceo, arzobispo de Toledo, había publicado "La carta de los judíos de Constantinopla", para convencer al futuro rey Felipe II de que aprobara los estatutos de limpieza de sangre de manera legal, para segregar a los nuevos cristianos. Así, no sólo la cuestión política se tornó religiosa, sino también la social, pues los prejuicios se subrayaron y la discriminación y la exclusión se justificaron desde el poder hacia el estrato público.[82]

Los estereotipos que caricaturizaban a los judíos en 1650 se reforzaban con textos como los de Quevedo,[83] que mostraban a los judeoconversos portugueses como judíos infames. En ellos se expresaba que "ratones son, Señor, enemigos de la luz, amigos de las tinieblas, inmundos, hediondos, asquerosos, subterráneos […] sólo permite Dios que dure esta infernal ralea para que, en su perfidia execrable, tenga vientre donde sea concebido el Anticristo".[84] Ambos documentos, así como una cadena de acontecimientos antimosaicos, propugnaban el odio exacerbado hacia los judíos.

Según Pulido, el padre Poza, jesuita influyente que mantenía amistad con el duque de Olivares, el valido de Felipe IV, era el culpable de las ideas maquiavélicas que se estaban dispersando por la corte, pues se

---

con castigos rigurosos; pero "quienes viven su disidencia religiosa en el secreto personal lo más beneficioso es el empleo de la persuasión paciente".

[81] *Idem*.

[82] Es sabido que las obras de Maquiavelo, así como la llamada "razón de Estado", desplazaban el poder de la Iglesia: planteaban una cierta tolerancia religiosa que pronto fue censurada; por eso las ideas maquiavélicas fueron enlistadas en los libros prohibidos de la Inquisición.

[83] Francisco de Quevedo, *La Isla de los Monopantos*.

[84] "*La Isla de los Monopantos* y la Carta de los judíos de Constantinopla".

impulsaba el pensamiento abierto y de moral laxa que daba prioridad a la política más que a la Iglesia.

"Este jesuita [Poza], el mayor heresiarca y monstruo que han producido todos los siglos pasados", fue acusado de introducir la doctrina impía de Maquiavelo en España, enseñando a los hombres a seguir la política que prefiere la llamada Razón de Estado frente a la fe, a la religión y a la ley de Dios".[85]

Así, la monarquía adquiría dos tendencias (la intransigencia y la tolerancia religiosa) de las que finalmente prevaleció la ortodoxia que, en consecuencia, desfavorecía a la Compañía de Jesús. Pulido afirma que "la sátira de Quevedo es corta pero de enorme fuerza, y en ella hace una síntesis corrosiva contra Olivares, los jesuitas, Maquiavelo y los judíos".[86]

Ahora bien, en el contexto novohispano se intentó transmitir la mentalidad y las formas de comportamiento hispánicos. Desde el siglo XVI podemos observar que, contrario a las expectativas de los peninsulares de unificar ideológicamente a la población, el territorio estaba diversificado en distintas culturas y lenguas que funcionaban de manera autónoma. La gran variedad de grupos asentados a lo largo y ancho del territorio dificultaba la transmisión de los valores y los dogmas cristianos. El grado de entendimiento de cada comunidad era diverso, por lo que resultó difícil transmitir su "deber ser" hispano. No obstante, los lugares más densificados del territorio eran los más efectivos para el adoctrinamiento y los indígenas no alcanzaban a delimitar del todo el bien y el mal cristiano, por lo cual se oficializó el indulto inquisitorial en cuestiones de fe.

Es interesante que, aunque los peninsulares representaban una minoría de la sociedad, se instauró el Tribunal del Santo Oficio para imponer, mediante amenazas y miedos, el orden religioso. Entre los que llegaron exiliados a la Nueva España, a principios del siglo XVII, estaban los criptojudíos, que habían sido bautizados por la fuerza. Así, se fue conformando una comunidad de judeoconversos que salieron huyendo de la Inquisición de Lisboa y buscaron alternativas territoria-

[85] J. I. Pulido, *op. cit.*, p. 33.
[86] *Ibid.*, p. 35.

les para practicar su judaísmo sin perder su herencia hispánica. En las primeras décadas (alrededor de 1620), se sabe que se reunían en casas particulares para desempeñar sus rituales mosaicos. Ante la sociedad mayoritaria representaban ser cristianos, mientras que profesaban ceremonias de la Ley de Moisés en su hogar de manera clandestina. Las redes de parentesco, así como el lugar de origen, eran referentes que los identificaban. De esta manera, se reconocían unos a otros conformando una religión permeada por la censura.

La Inquisición de México, instaurada en 1571, se encargaba de perseguir a los herejes, por lo que no sólo los judaizantes eran transgresores de la Ley de Cristo, sino que también lo eran los luteranos y los calvinistas o las brujas que atentaban contra la institución:

> La mayor parte de la población, de hecho el 80%, permanece ajena al procedimiento inquisitorial por dos razones: al quedar exentos del fuero del Santo Oficio, los indígenas no pueden ser inculpados y, por otra parte, el peso del contexto sociocultural los excluye prácticamente de la función de denunciantes. Así es que la inquisición mexicana funciona por y para el 20% de la población, unas 45 000 personas aproximadamente entre españoles —metropolitanos y criollos—, europeos en general, mestizos, africanos, mulatos y asiáticos, puesto que la única condición para que interviniera el Santo Oficio era que el sujeto fuese cristiano.[87]

Desde el ámbito inquisitorial podemos preguntarnos: ¿cómo justificaban su verdad los inquisidores del siglo XVII? Por un lado, en el Nuevo Testamento (Mateo 25:34), Cristo llama a los creyentes al reino celeste y condena a los malditos: "Venid, benditos de mi padre a tomar posesión del reino celestial […] Apartaos de mí, malditos: id al fuego eterno, que fue destinado para el Diablo y sus ángeles". Así, desde el plano mítico, se delimitaban el bien y el mal, lo prohibido y lo permitido, lo sagrado y lo profano, el cielo, el purgatorio y el infierno. Las almas, según esta doctrina, serían juzgadas por Dios en el juicio final. Mientras más sufrimientos se padecieran en la Tierra, mayor cabida habría en el mundo de los cielos. El pecado debía ser

[87] Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, p. 26.

entendido como parte de la ética trazada por el cristianismo. Por lo tanto, la justificación de la censura en lo cotidiano-existencial estaba basada en la verdad divina.

Así, para evitar el "mal", se crearon leyes que derivaron en conductas morales y religiosas, ya que a partir de éste se perpetraban todos los crímenes y desórdenes. La personificación del mal en el constructo cristiano novohispano estaba plasmada en textos e imágenes del Diablo, que era el culpable de cualquier tentación: estaba detrás de los pecados de los hombres y las mujeres que merecían ser castigados por sucumbir a él.

En la Biblia se mostraban las razones, las obligaciones, las dicotomías y las soluciones de las transgresiones, de manera que el "bien" y el "mal" estaban bien delimitados y polarizados. Los tratados teológicos institucionalizaron la presencia de fuerzas malignas que interactuaban con los seres humanos. Se identificó, por lo tanto, a los enemigos demoniacos, que se caracterizaban por ciertos rasgos:

> Las escrituras explicitaron varios modos de interacción entre las fuerzas malignas y los seres humanos en forma de tentaciones, posesiones, engaños y ataques, dando algunos nombres como Belcebú y Asmodeo, pero, lo que es más importante, caracterizando a estos espíritus por el mal olor, la fealdad, algunos colores e identificándolos con ciertos animales como el león y la serpiente.[88]

Es cierto que las mujeres eran las principales portadoras del mal, ya que en la propaganda religiosa su sexualidad implicaba el peligro, por lo que su corporeidad representaba el pecado. Si el hombre se dejaba arrastrar por el placer, más que por la procreación, entonces era el demonio quien se apoderaba de la mujer para provocarlo. En el siglo XVI, menciona Cohen, "la sexualidad había llegado a ser una apuesta del poder. No es exagerado decir que esta esfera personal de la actividad humana se vio progresivamente restringida por las redes

[88] Berta Gilabert Hidalgo, *Las caras del maligno*, p. 2.

de prohibiciones, y más aún por las imágenes culturales capaces de desencadenar sentimientos de angustia o de culpa".[89]

Ahora bien, es interesante analizar por qué la mujer representaba el mal. Sabemos que el constructo cristiano está estructurado con base en el esquema patriarcal, en el que se posicionan los hombres sobre las mujeres. Por ello, en el imaginario colectivo (con excepción de la Virgen) éstas eran representadas con diferentes apariencias que amenazan y repugnan. En este sentido, reflejan los miedos y las incertidumbres de los "otros": cuando no se alcanza a comprender las diferencias, se rechazan o se someten. En la Nueva España, el mal se fue adaptando a las necesidades y a las particularidades del contexto: "La época virreinal estuvo marcada por una fuerte religiosidad, en la que el mal —su encarnación y representación— tuvo un papel sumamente importante como apoyo de la evangelización, primero, y, posteriormente, como regulador de las conciencias".[90] De esta manera, los hombres tenían que contener a las mujeres.

Más allá del constructo mítico-religioso, las nociones civiles, ubicadas en el plano existencial, se basaban en las mismas premisas que las sagradas, por lo que había que dominar las pasiones humanas. Las variadas representaciones visuales del Diablo constituían una ayuda en el adoctrinamiento y el control de la población. Las imágenes, en este sentido, podían servir para "moralizar, espantar, catequizar o liberar de normas sociales".[91]

Para los inquisidores estaba clara la delimitación moral en el desempeño práctico. El *Manual de los inquisidores* de Eymeric[92] era uno de los textos que se utilizaba para cumplir sus funciones. No obstante que fue escrito en Aviñón a finales del siglo XIV (en 1376) fue utilizado como guía severa para sancionar los desvíos de las conductas heréticas en el siglo XVII. Eymeric adecuó el escrito del siglo XIV en un sumario de sanciones que resultó ejemplar y eficaz para los españoles. Posteriormente Peña, desde Roma, también amplió el contenido del *Manual* basándose en las dudas y las consultas de los mismos inquisidores de

[89] Esther Cohen, *Con el diablo en el cuerpo*, p. 107.
[90] B. Gilabert, *op. cit.*, p. 2.
[91] *Ibid.*, p. 6.
[92] María Jesús Zamora Calvo, *Directorium inquisitorum. El manual del inquisidor*.

entonces. Más allá de las prohibiciones y los castigos referidos para las brujas, también consideradas herejes, el *Manual* revelaba los pecados de los judaizantes y las condenas consecuentes.

Una de las leyes civiles que reforzaba la creencia religiosa establecía que "debe castigarse a los judíos por sus muchas culpas y para ganarse el galardón de la vida eterna" y finalizaba como sigue: "Assi con la virtud de Dios los desmenuzaremos, assi cuemo el viento faz [hace] al polvo ante sí, e los desaremos, como el lodo es desecho en el campo; e ganaremos dellos por la eglesia de Dios e por la feé de los cristianos".[93] Es decir, dicha postulación disculpaba las acciones represivas argumentando que era *por el bien de los judíos transgresores*.

En *El procedimiento inquisitorial* de Pallares también observamos cómo tanto las autoridades como la población "estaban obligadas a perseguir implacablemente el delito de herejía". En una cláusula del *Corpus juris canonici* se definía cómo identificar a los herejes: "el que se mantiene en duda en materia de fe, es infiel. No deben ser creídos los que por ignorancia carecen de fe". Asimismo, en otro capítulo se menciona:

> El hereje obstinado está sujeto a la pena de condenación eterna, de tal suerte que ni por el bautismo, ni por la limosna, ni por el martirio, ni por ningún otro acto meritorio podrá alcanzar la eterna salvación.
>
> Hay que creer firmemente y sin género de duda que todo hereje o cismático ha de participar con el Diablo y con sus ángeles del fuego eterno; a menos de que en vida vuelvan al seno de la Iglesia Católica. Al que se mantiene fuera de la Iglesia Católica en nada pueden aprovecharle para su eterna salvación ni el bautismo, ni la limosna, por copiosa que sea, ni aun la muerte sufrida en nombre de Cristo.[94]

Es lógico pensar que, aunque de manera diferida, los patrones de conducta y las leyes peninsulares se arrastraron al contexto novohispano, reproduciendo los referentes dominantes del viejo continente.

[93] *Fuero Juzgo*, lib. XII, tit. II, ley I, cit. en Eduardo Pallares, *El procedimiento inquisitorial*, p. 67.

[94] *Ibid.*, p. 53.

La herejía, sin embargo, era un tema que, a diferencia del contexto peninsular, no figuraba como un problema relevante en sus colonias. De hecho, desde la década de 1640, como se mencionó, las autoridades religiosas indagaron más a fondo en la normatividad que aludía a ese pecado. En el *Manual de los inquisidores* se explicaba que los judíos eran los causantes de las injusticias de los católicos:

> Los blasfemos, los sacrílegos, los atentados a los propios fundamentos de la Iglesia, la violación de los juicios y las leyes sagradas, las injusticias, las calumnias y las crueldades de que son víctimas los católicos. Por efecto de la herejía se debilita la verdad católica y se apaga en los corazones; perecen las instituciones y los bienes materiales, nacen los tumultos y las sediciones y se alteran la paz y el orden público. De suerte que cualquier pueblo, cualquier nación que permita en su seno el brote de la herejía, la cultive y no la extirpe a tiempo, se pervierte, se aboca a subversión y hasta puede desaparecer.[95]

Lo irónico de la cita anterior reside en que los victimarios asumen la actitud de víctimas al estar "expuestos" a los herejes. Por otro lado, en la *Cédula Real de Fundación del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España* se expresaba lo siguiente:

> se acusa a los herejes de […] pervertir y apartar de nuestra santa fe católica á los fieles y demás cristianos, y con su malicia y pasión, trabajan con todo estudio de atraer á su dañada creencia y opinión; comunicando sus falsas opiniones y herejías y divulgando y esparciendo diversos libros heréticos y condenados, para sembrar sus reprobadas y perniciosas opiniones.[96]

Por otro lado, de manera simultánea, la política novohispana funcionaba con sus propias directrices e intereses. Sabemos que en 1639 Juan de Palafox y Mendoza fue proclamado por el rey como obispo de Tlaxcala (en la Puebla de los Ángeles) y también nombrado visitador general. Las intrigas promovidas por Palafox en contra del duque de Escalona, cuestionando su fidelidad al rey, devinieron en conspiraciones,

[95] Nicolau Eymeric y Francisco Peña, *Manual de los inquisidores*, p. 58.
[96] S. Alberro, *op. cit.*, p. 201.

enemistades y traiciones: hubo cartas de ida y vuelta que deambulaban entre las colonias y la península. Palafox recibió, entre las intrigas, cédulas reales para quitar al duque de Escalona del gobierno de Nueva España y ocupar los cargos provisionales de arzobispo de México y de virrey. El 9 de julio de 1642 entró en secreto a los aposentos del duque para someterlo, confiscar y rematar sus bienes y enviarlo de regreso a España. Palafox se enfrentó a un desorden que se propuso restaurar. Por supuesto que la reestructuración política y la de las órdenes religiosas, así como los pleitos entre el obispo y los jesuitas no se hicieron esperar, por lo que el obispo y visitador se afianzó muchos enemigos. Pero, además, con las noticias de las conspiraciones de Pernambuco, en Brasil,[97] Palafox motivó la persecución de judaizantes y herejes, sintiéndose amenazado por las relaciones, sociales y comerciales, transatlánticas que mantenían los de la comunidad judeoconversa.

De esta manera podemos observar un panorama de intereses y situaciones que se acomodaron para alimentar la mentalidad de los pobladores desde la perspectiva del poder. Las transgresiones de los judeoconversos que eran castigadas, tanto por los inquisidores como por el virrey, estaban sustentadas por la dimensión mítica y sobrenatural cristiana y por sus ambiciones políticas. De hecho, ambos niveles se justificaban mutuamente.

Por su parte, los judeoconversos estaban sujetos a continuos cuestionamientos identitarios e ideológicos, pues el enmascaramiento de sus creencias ante la sociedad circundante, que podía delatarlos ante el Tribunal del Santo Oficio, los hundía en disyuntivas religiosas entre lo prohibido y lo aceptado. Los organismos sociales y religiosos del poder no fueron capaces de crear las condiciones necesarias para integrar a los "cristianos nuevos" dentro de la sociedad mayoritaria, que mantenía el odio tradicional y los prejuicios negativos contra los judíos, resaltando la "pureza de sangre". El decreto de expulsión de los judíos, que los orilló a la conversión forzada desde 1492, no solucionó los prejuicios contra

[97] En 1624 los holandeses conquistaron Bahía y en 1630 tuvo lugar la toma de Pernambuco. Estos acontecimientos alertaron a las autoridades españolas a sospechar de los portugueses, llegados desde 1580, como herejes enemigos de la Corona y la Iglesia. Los acontecimientos del exterior influyeron en el endurecimiento de las leyes contra los judaizantes.

ellos.[98] Un testimonio de Elena de Silva, mujer judaizante peninsular que se vio obligada al exilio, revela la injusticia y los atropellos sufridos por seguir la Ley de Moisés: "se hincó de rodillas la dicha doña Elena y pidió justicia a Dios contra quienes eran causa de que ella y su marido dejasen su tierra y hacienda". La hostilidad mayoritaria hacia los judaizantes los encaminó a buscar alternativas para no desprenderse de su fe y permanecer apegados a su herencia hispánica. En realidad, era absurdo pretender romper con la milenaria tradición mosaica de un día a otro sólo por un decreto. Para los judeoconversos, el pecado constituía lo contrario de lo que la sociedad y las instituciones promovían. La transgresión era la prohibición de su judaísmo, por lo que su reacción defensiva era de esperarse. Las actitudes de rebeldía se manifestaron con diferentes comportamientos que desempeñaron durante la colonia. Cantera Montenegro menciona que desde el siglo xv (en 1490) en España se podían escuchar reniegos y maldiciones hacia Cristo. Así, un judeoconverso llamado Gonzalo López de Arnedo, trapero de profesión, renegó de Dios por no concederle el arrendamiento de una alcabala por la que había pujado: "'Reniego del puto Ihesu Christo açotado, que si le tomase yo le tornaría a crucificar', al tiempo que escupía hacia el cielo".[99] Ya en el contexto novohispano del siglo xvii, un diálogo entre dos judeoconversas revela una postura similar frente a los cristianos:

> —Para que veas si van errádos te diré lo que hizo María, la hija de Blanca, que era muy entendida y discreta, y va pasando aquello que llevan los clérigos a los enfermos con acompañamiento, María estaba en la ventana y yo con ella, y así que emparejó a donde estábamos le volvió las espaldas y me dijo: estos embusteros en qué andan.
>
> —Hizo muy bien, porque si no cree en él, por qué había de hacer ceremonias.
>
> —Todos los que creen en el Santísimo Sacramento que se han de condenar, y que sólo ellos, los de su ley, que es la verdadera, son los que se han de

[98] En realidad, en 1391 ya se había producido una revuelta antijudía en la ciudad de Sevilla y en las principales juderías de los reinos cristianos (Córdoba, Toledo) en la que hubo saqueos, incendios y matanzas que devinieron en conversiones forzadas.

[99] AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f. 239v.

> salvar, que lo sabe muy bien porque aquel en el que creen es el Dios de los judíos y hebreos, lo demás es disparate.
>
> —El nos favorezca y ayude y saque de aquí como se lo pido.
>
> —Amén.[100]

La cita muestra el tono de intimidad y connivencia frente a su antagonismo cristiano; no obstante, ante la población mayoritaria debían representar rituales ajenos para evitar ser delatados en el Tribunal del Santo Oficio. La transgresión de su fe les provocaba grandes remordimientos que compensaban con ayunos y oraciones devotas de la Ley de Moisés. Asistir a misa, hacer la señal de la cruz, hincarse ante Cristo, la obligación de tener un confesor o comulgar, eran actos que quebrantaban los mandamientos mosaicos, con los que procuraban contrarrestar la culpa. Wachtel menciona algunas estrategias de reparo que, según ellos, neutralizaban sus pecados:

> según muchos testimonios, los cristianos nuevos judaizantes […] antes de concurrir a la iglesia para confesarse y comulgar, respetaban un ayuno para pedir perdón al Dios de Israel; luego, en el momento de recibir la comunión, ejercían una suerte de reserva mental en su fuero interno y pedían nuevamente a Dios que los perdonara por recibir el sacramento cristiano.[101]

Los judeoconversos sentían la necesidad de marcar diferencias entre el *nosotros* y el *ellos*, por lo que las burlas a Cristo o contra los símbolos sagrados cristianos implicaban, por un lado, la reafirmación de su identidad y, por otro, la trascendencia de su tradición, aunque en función de la negación. Así, existen testimonios en los que se evidencia la irreverencia frente a las festividades cristianas:

> cuando venían la cuaresma y semana santa de ver las procesiones sus tías y madre, vio este confesante que en persona suya y de su abuela y algunas veces de María e Isabel del Bosque y otras de doña Isabel Tinoco —con quienes había ido a ver dichas procesiones y a andar las estaciones— hacían burla y

[100] Cit. en Nathan Wachtel, *La fe del recuerdo*, p. 160.
[101] *Ibid.*, p. 106.

> escarnio de los san[tos] y pasos que iban en las procesiones, remedando a la Virgen Santísima, a San Pedro y a San Juan Evangelista, diciendo que iba de esta o de la otra suerte doña María y don Manuel, celebrando esto con risadas y con chacota.[102]

Es pertinente mencionar que, como parte del menosprecio hacia el cristianismo, llamaban don Manuel a Cristo y doña María a la virgen, ubicándolos en el plano mundano, no sagrado, pues podrían ser cualquiera. Margarita de Rivera también se burlaba e insultaba a Cristo como parte de la complicidad que los identificaba como iguales: "Entre los dos decían al santo crucifijo muchas blasfemias y oprobios como son vituperándole y llamándole ladrón embustero y hechicero, porque como no creían en él, así le aborrecían de todo su corazón, con implacable odio".[103]

El nacimiento de Cristo era narrado sin la carga sagrada, es decir, como una anécdota trivial, sin rasgos sobrenaturales:

> nuestro Señor Jesucristo no era concebido por obra del espíritu sancto sino que era hijo de un carpintero y havido estando nuestra señora con la costumbre ordinaria de las mugeres; y por esta ocasión, no había querido San Josephe llegar a ella, por ser ceremonya de la ley de Moysen no llegan los hombres en semejantes ocassiones y que los que guardaban dejaban las puertas de sus casas abiertas; y biendo el carpintero que vivía cerca de la casa de Nuestra Señora que estaba sola y la puerta abierta, entró haverla y de esta junta engendró a Nuestro Señor Jesucristo, pensando Nuestra Señora que el hombre que con ella estaba era su marido San Josephe; y por haverse concebido contra la costumbre de la ley, salió un tal mal hombre y embustero como Nuestro Señor Jesucristo […] como San Josephe havía visto preñada a su mujer, ella se havía ydo huyendo porque no la matara…[104]

La versión de Margarita sobre la concepción de Cristo implicaba la defensa de la Ley de Moisés, ya que está estipulada la prohibición de las

[102] AGN, *Inquisición*, vol. 402, exp. 2, f. 538.
[103] AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f. 285v.
[104] AGN, *Inquisición*, vol. 394, exp. 2, fs. 449v-450.

relaciones sexuales durante la menstruación de la mujer. El nacimiento de Cristo era el castigo por la mala conducta de los padres; por eso, el hijo nacido implicaba el mal ejemplo del comportamiento moral.

Mediante la negación del cristianismo intentaban demostrar el beneficio de su "verdad", la justicia divina de la fe mosaica, así como la vía hacia la salvación. Las blasfemias, los reniegos y las maldiciones proferidas hacían evidentes sus sentimientos frustrados, su judaísmo prohibido y su aceptación forzada del cristianismo. La oralidad "escrita" que muestran los testimonios demuestra las voces de los pecadores que reflejan tanto el contexto como las dinámicas cotidianas que se llevaban a cabo entre los correligionarios:

> Viendo pasar por la calle cierta judía a los señores virrey, arzobispo, sacerdote y otras personas ricas, católicas, y preguntándole la dicha doña Margarita que ¿cómo daba Dios tantos bienes a aquellos?, le respondió la dicha judía: déjalos a éstos, que no tienen más bien que en esta vida, que nosotros (hablando de los judíos) nos iremos al cielo, que lo hizo Dios para nosotros.[105]

María de Rivera (también del siglo XVII) expresaba a los inquisidores novohispanos los cuestionamientos que, a su llegada, Justa Mendes le infundía con respecto a la ley de Cristo. Es pertinente tener en cuenta que sus palabras (de María de Rivera) estaban orientadas a satisfacer a los jueces que dictarían su sentencia y su destino:

> Y que desde la primera vez que la dicha Justa Mendes le dijo a esta confesante [María] que iba errada en guardar la ley de nuestro señor Jesucristo; que era falsa [f. 305 v] […] y que lo que le convenía para su salvación era casarse a la fe y creencia de la dicha Ley de Moisés; esta confesante dándole crédito y creyendo que lo que le decía era cierto, se pasó a la creencia y observancia de la dicha Ley de Moisés. Pareciéndole que no se había de salvar en la de nuestro señor Jesucristo, que hasta entonces había creído y profesado; pero que todavía en su ánimo y corazón le quedó alguna duda de cuál de las dos leyes: de Jesucristo, nuestro señor, o de Moisés, era la más verdadera y lo que le convenía seguir para salvarse y en esta misma duda ha estado y está hasta

[105] AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f. 337.

> hoy y siempre que hecho alguna cosa o ayuno de la dicha Ley de Moisés, le ha quedado en su corazón la misma duda, viviendo con esta carcoma e inquietud pareciéndole malo lo que hacía.[106]

El proselitismo también era una forma de negación del cristianismo. Aunque prohibido por la ley mosaica, en la Nueva España se solía atraer a los judeoconversos para fortalecer la comunidad establecida en las primeras décadas del siglo XVII. Así, Justa Mendes, una dogmatista reconocida entre los judeoconversos se encargaba de engrosar y fortalecer su grupo para consolidar su fe. Asumir el judaísmo les brindaba, más que soporte espiritual, una fuerte identidad y pertenencia en el plano existencial. Estaba convencida de que el mal estaba en la afirmación de Cristo.

Asimismo, otras actitudes representaban transgresiones para los cristianos; los ayunos, por ejemplo, además de convocarlos e identificarlos unos con otros, eran un medio de expiación para los judeoconversos: "Hacían el dicho ayuno en guarda y observancia de la dicha Ley de Moisés para estar más dispuestas para la celebración del dicho ayuno del día grande".[107] Es relevante mencionar la frecuencia con que se practicaban, pues era la manera de contrarrestar el pecado. Los ayunos se destinaban, además de redimir culpas, para el alma del difunto y para compensar las promesas no realizadas. Así, era una enmienda que indemnizaba las faltas:

> … desde que salió [Duarte de León] de esta Inquisición ayunaba dos días de cada semana por observancia de la Ley de Moisés porque estando preso había prometido a Dios de irse a las tierras donde viven libremente los judíos y por no haberlo hecho había co[n]mutado la dicha promesa en hacer los dichos ayunos (dos ayunos cada semana hasta que se fuese a las dichas tierras).[108]

La importancia del ayuno se bifurcaba entre varios significados simbólicos, pero el más relevante era la esperanza mesiánica; por eso

[106] AGN, *Inquisición*, vol. 403, exp. 3a, f. 305.
[107] AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f. 54.
[108] AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f. 259v.

era tan importante el ritual mortuorio. En la siguiente cita se observa la costumbre de ayunar por el alma del difunto para que se encamine al mundo venidero:

> …recién levantada doña Beatriz Enríquez de una grave enfermedad que tuvo, le dijo a esta confesante [Isabel de Silva] doña Margarita de Rivera que estando la dicha [f. 402v] doña Beatriz cerca de morirse, le había dado a ella un vestido negro y una camisa y veinticinco pesos en reales para que hiciera veinticinco ayunos por su alma. Y que estaba la dicha doña Beatriz tan apretada de su mal que no se había acordado después de sana de preguntarla si los había hecho, pero que ella los empezaba a hacer por haber recibido el dinero con aquella intención y que por no encargar su conciencia; y diciéndola esta confesante que supuesto que eran muchos podían repartir los dichos ayunos, [a lo cual] la dicha doña Margarita respondió que Isabel que la podía ayudar tenía el estómago muy estragado de muchos ayunos que había hecho.[109]

Las autoridades cristianas consideraban que la observancia del ayuno se relacionaba directamente con rituales mosaicos, no obstante el acto en sí no fuera pecado. Una serie de referentes, según esas autoridades, catalogaba la transgresión al cristianismo como el encendido de velas, la limpieza de la casa o el aseo del cuerpo realizada los viernes en la noche; eran referentes que marcaban el "delito". Otro de los estereotipos era que todo judaizante se catalogaba como "portugués" de manera tajante, por lo que se les identificaba directamente como cristianos nuevos. Estas prácticas se convirtieron en marcas de reconocimiento: "La práctica inquisitorial hizo que muchos prejuicios y sospechas se convirtieran en realidad a los ojos de entonces".[110]

Los rituales mortuorios eran otra forma de rebelión, como se observa en la cita anterior. Las oraciones y los rezos, aunque fueran pagados, implicaban la esperanza en la redención y en la llegada del Mesías.

La imagen de Cristo se volvió, para algunos judaizantes, un objetivo para descargar el coraje ante su situación incomprensible. El símbolo cristiano representaba todo el mal que pudiera ocurrirles:

[109] AGN, *Inquisición*, vol. 406, exp. 1, f. 402v.
[110] J. I. Pulido, *op. cit.*, p. 139.

> Y un día, que no se acuerda cual fuese ni a qué hora, enojada esta confesante de un robo que le habían hecho al dicho Miguel Núñez, se concertó con él de vengarse en el santo crucifijo que estaba colgado en su cruz en una pared de su cuarto, y descolgándole y desclavándole de la cruz esta confesante, entre ella y el dicho Miguel Núñez, teniéndole ambos en las manos, esta confesante cogió una correhuela de cuero [*sic*], que acaso encontró allí, y vuelto de espaldas el santo crucifijo ella misma le dio hasta cinco o seis azotes, con complacencia y consentimiento [f. 286 r] […] del dicho Miguel Núñez, que a él lo ayudaba, vengándose ambos del dicho robo, echando la culpa de él al santo crucifijo, maltratándole de obra y de palabra, con tan sacrílego atrevimiento.[111]

En el objeto se depositaba la desesperación, el odio, la incertidumbre, la inestabilidad y, en cierta medida, servía como desahogo a su angustia. Así, Margarita de Rivera declaraba frente a los inquisidores que "solamente le azotó con cólera por cualquiera disgusto, por pequeño que fuese y por el aborrecimiento y odio que le tenía como pérfida judía que no creía en él, ni le veneraba, por lo que representaba antes por un embustero, hechicero, don Manuel descavelado [*sic*] blasfemias y oprobios con que le baldonaba".[112]

La transgresión reafirmaba, aunque fuera momentáneamente, su postura ante el mundo; así, el maltrato al crucifijo reivindicaba su alianza, al mismo tiempo que marcaba pautas del comportamiento moral ante lo ajeno. El testimonio también muestra la irreverencia de llamarle "don Manuel" a Cristo y "doña María" a la virgen, que eran apodos codificados entre los miembros de la colectividad criptojudía.

Como se mencionó, el maltrato a Cristo no era una práctica originaria de la Nueva España, sino que fue legada desde España. Se sabe que los sacrilegios de los conversos contra las imágenes sagradas cristianas, en especial los crucifijos, eran acciones que, por un lado, demostraban la defensa de la fe mosaica; pero, por otro lado, sospechas de los inquisidores, que se basaban en los prejuicios populares para inculpar a los judíos portugueses por ultrajar las imágenes cristianas. Para los judeoconversos, el pecado estaba en los otros, que los obligaban a

[111] AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f. 285v.
[112] AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f. 287.

asumir lo ajeno, que los culpaban de su judaísmo, que los amenazaban y que los juzgaban hasta el extremo de someterlos a la hoguera: los crímenes, para los conversos, los cometían los cristianos. Las actitudes de venganza contra Cristo eran la muestra de que éste no representaba más que un objeto trivial:

> Y que jamás se quiso persuadir a que en la ostia sagrada estuviese el verdadero cuerpo de nuestro señor Jesucristo, y no sólo no lo creía sino que hacía bu[r]la de ello, pareciéndole que no podía ser ni qu[e] Dios podía estar allí, y cuando le adoraba era p[or] ceremonia y por contemporizar con los demás, y por este respecto cuando por ceremonia llegaba a comulgar hacía concepto que la forma que le daba era un pedazo de oblea, pero siempre fue en ayun[o] y mal confesada, porque nunca jamás confesó e[n]teramente al confesor los pecados que había cometido […] no que por ceremonia, se llegaba a sus pies, y […] algunas culpas leves y de poca importancia para haber de hacer la ceremonia de comulgar, acción que en la Ley de Moisés que guardaba, las tenía po[r] ridículas y no necesarias, porque en ella no se ha d[e] confesar sino sólo con Dios, lo cual nunca esta confesante hizo, ni muchas ceremonias y rito[s] que la dicha ley tiene, como lo ha oído a diferentes personas de las que tiene testificadas que individ[u]almente no se acuerda".[113]

Un último ejemplo de la defensa de su fe fue la resistencia ante la tortura. Los inquisidores emplearon una gran violencia sobre los reos en el siglo XVII. Generalmente utilizaban el potro, una plataforma en la que amarraban las extremidades con las cuerdas que rodeaban todo el cuerpo y las estiraban hasta dislocar los huesos: "a cada vuelta, las cuerdas iban penetrando en las carnes del reo y el dolor que sufría, fácil de adivinar, hacía que la sala dónde se le torturaba quedase inundada por gritos, súplicas y llantos".[114]

Por supuesto, los inquisidores advertían al reo que, si muriese en la cámara de tortura o se quedara lisiado, el culpable sería él mismo, por no decir la "verdad". Había médicos que dictaminaban el estado de la víctima cuando la tortura era excesiva y debían interrumpir la sesión.

[113] AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1, f.109v.
[114] *Idem;* J. I. Pulido, *op. cit.*, p. 148.

El caso de Isabel Tristán muestra cómo, al someterla a la tortura, tuvo la fortaleza para mantenerse firme y no delatar a sus correligionarios. Más aún, su persistencia sirvió de ejemplo de resistencia para otros reos: más que aceptar su culpa, se reforzó su fe mosaica.

Isabel Tristán estaba convencida de que la verdad cristiana era falsa e injusta. De acuerdo con las enseñanzas de su madre, ella se convirtió en dogmatista enseñando de manera clandestina las prácticas mosaicas. Se sabe que otros correligionarios acudían a ella para que les aconsejase sobre el desempeño ritual. Podemos confirmar que, cuando murió el marido de Isabel, Luis Fernández Tristán, ella realizó los rituales mortuorios al estilo judaico, ya que "lo encomendaba a Dios porque ella ayunaba los ayunos de la ley de Moisés por el alma del dicho su marido, los cuales ayunos se hacen en miércoles hasta siete en número".[115] De hecho, "había prometido ayunar a pan y agua un año"[116] en sacrificio a él. Isabel vivía en el barrio de san Gregorio,

> y que, como observante de la dicha ley, recogía en su casa y compañía a otros que la seguían y profesaban teniendo ciencia y sabiduría de ella, entraban y salían en la dicha su casa, así a verla a ella como a las demás personas sus muy conjuntas; […] todas eran y son observantes de la dicha ley y si es muy posible que se juntasen a confesar y tratar en diversas materias de ella, de sus ritos y ceremonias, y aún a cometer otros execrables delitos contra nuestro señor Jesucristo.[117]

La amenaza y el miedo eran una constante en el ámbito carcelario en que el "mal" de unos era el "bien" de otros. Por eso, Isabel se remitía, en las audiencias del Tribunal del Santo Oficio, a negar la acusación, decir que era falso testimonio o no recordar lo mencionado. El silencio era el refugio de su "verdad" que mantenía en la intimidad.

Una anécdota cuenta cómo: "tenía un christo descolgado en su casa y lo azotaba".[118] El maltrato a Cristo, como hemos visto, era una especie de catarsis que liberaba la presión de la censura.

[115] AGN, *Inquisición*, vol. 411, exp. 3, f. 368v.
[116] *Ibid.*, f. 414.
[117] *Ibid.*, f. 357.
[118] *Ibid.*, f. 407v.

A lo largo de su proceso inquisitorial, Isabel fue dosificando la información que poseía para no involucrar a sus correligionarios cercanos. En las sesiones del tribunal solía nombrar a personas muertas o que no vivían en Nueva España. En realidad, era su forma de transgredir el sistema, es decir, mantenerse fuerte —sin delatar— y servir, de alguna manera, como modelo para los demás reos en la misma situación. El testimonio narra las sesiones de tortura del 14 de marzo de 1643, a las 9:30 de la mañana:

> fueron mandados entrar los hombres del dicho tormento, y [les ordenaron] que la desnudasen [para ver si] desnudándola decía la verdad. [Isabel dijo] que moriría por la fe de su redentor, y [los señores] amonestándola [le instaban a que] dijese la verdad, [Isabel] dijo que ya la había dicho…
>
> [Los señores:] Gran trabajo es este, desnudar a una mujer, [Isabel:] la verdad he dicho. [Los señores:] y se quejaba y decía que moriría por su redentor quejándose; y amonestándola que diga la verdad y no se quiera ver en tanto trabajo, dijo que había sido muy celosa de la fe, por amor de dios. Y habiéndola desnudado, se mandó se pusiesen los calzones de la vergüenza, y habiéndosele puesto dijo [Isabel:] qué desventura es esta.[119]

Isabel fue torturada violentamente, a tal grado que quedó tullida, pues aunque el testimonio menciona que salió "sana y sin lesión", Isabel "no firmó por no poder [hacerlo] y estar lastimada".[120] Incluso, seis días después del tormento, el 20 de marzo de 1643, ésta pidió audiencia y los inquisidores tuvieron que bajar a su celda "por estar impedida y en cama",[121] ya que aún no se recuperaba del maltrato. De hecho, Isabel quedó lisiada de por vida.

Isabel se perfilaba como heroína: los rumores de su valentía corrieron por toda la población de las cárceles secretas. Algunas "personas [querían] vivir en compañía de la dicha doña Isabel Tristán, para ayunar en las dichas cárceles"[122] y desempeñar los rituales mosaicos con ella. Incluso servía de guía y amiga para otras reas: "Y que oyó a

[119] *Ibid.*, f. 379.
[120] *Ibid.*, f. 380.
[121] *Ibid.*, f. 398v.
[122] *Idem*.

cierta persona que dijo: 'Dile a la Tristana que aquí me han metido para castigarme y apretarme, y que no me han de sacar palabra, y que yo hago cuantas diligencias puedo para que me saquen de aquí y me vuelvan con mi querida Tristana'".[123]

El proceso de Isabel Tristán es un ejemplo no sólo de entereza a nivel individual, sino también señala la ideología de una época enfocada en varias vertientes: las dinámicas carcelarias (tanto de las víctimas como de los victimarios); las redes sociales que se establecieron entre los reos, y la persistencia de la ley mosaica, que trataba de mantenerse a flote como un ideal de salvación y un sustento identitario, no obstante que la imposición de la religión ajena intentara arrasar con ella.

El concepto de verdad que sustentaban los inquisidores era, más que un ideal sagrado, un efecto de la fuerza y el poder arbitrario que los posicionaba por encima de las víctimas. Por ello, podemos afirmar que "[e]l concepto de verdad no es más que un producto del imaginario colectivo que se sostiene como tal debido a la construcción, al establecimiento y al mantenimiento que se sustenta en un grupo social. Por lo tanto, la verdad se crea a partir de las relaciones que conforman un relato".[124]

A manera de conclusión, observamos que la herencia antijudía que se actualizaba y se reforzaba constantemente en forma de prejuicios irracionales era parte de la mentalidad colectiva española que se transmitió desde el viejo continente hasta las colonias americanas. Sabemos que en Nueva España el pecado residía en el poder de quien lo juzgaba, es decir, en las autoridades que imponían el "deber ser" religioso y monárquico. Así, la Iglesia y la Corona, en sus distintas jerarquías institucionales, dictaban las prácticas tanto sagradas como profanas de manera homogénea.

El predominio de la mentalidad cristiana sobre la sociedad conversa poco a poco fue creando sincretismos difíciles de desglosar. En este sentido, la definición del *yo* se daba a partir de lo que no era del *otro*, es decir, de la diferencia, que era necesaria para conformarse como individuos. Para los judeoconversos, la experiencia de ser perseguidos y practicar su fe en la clandestinidad paradójicamente hacía que se

[123] *Ibid.*, f. 428.
[124] Silvia Hamui Sutton, *Cantos judeoespañoles*, p. 41.

mantuvieran firmes en su credo y consideraran, a nivel existencial y sagrado, a los cristianos como los pecadores: la delimitación de la "verdad" mayoritaria resultaba falsa y arbitraria para ellos.

Es sabido que antes de la gran persecución de la década de 1640 los judeoconversos se reconocían unos a otros a partir de ciertos referentes y prácticas que los identificaba como grupo (ayunos, injurias a Cristo, rituales mortuorios o no comer cerdo, etc.); sin embargo, estas prácticas resultaban transgresiones para los cristianos. La diferencia era que éstos justificaban su repudio con las mismas leyes que oficializaban la exclusión. Podemos constatar que los cristianos legitimaron el pecado desde sus estatutos políticos, religiosos y sociales, incluyendo a los herejes como enemigos.

Para los judeoconversos el mal estaba implícito en el "deber ser" que conformaba la *ideología* de entonces. La dificultad que enfrentaban implicaba desprenderse por completo de su herencia hispánica, pues compartían otros valores (como el lenguaje, la comida o la familia) más allá de lo religioso. La diferencia entre ambas "verdades" representaba una lucha desigual, ya que dominaba el constructo cristiano en el que se sobreentendía su *culpa* por ser herejes pecadores; por eso debían ser condenados y castigados.

Así, al volver a las preguntas iniciales que subyacen a lo largo de este texto —¿bajo qué constructo se considera la verdad sagrada?, ¿cómo se justifica el cristianismo en esa época (siglo XVII) para demostrar su verdad?, ¿de qué manera defienden su fe los conversos? y, finalmente, ¿quiénes eran los pecadores y según qué perspectiva?—, podemos afirmar que no sólo eran las creencias religiosas las que permeaban las acciones de los victimarios hacia las víctimas, sino las luchas de poder, las circunstancias históricas, así como los intereses materiales (como la confiscación y apropiación de bienes ajenos) que propiciaba el contexto.

De acuerdo con la cosmovisión cristiana, la blasfemia, las injurias a Cristo o la burla a los símbolos sagrados implicaban el pecado más grave; sin embargo, también representaban la oportunidad de los inquisidores para enriquecerse y empoderarse. Desde la mirada de los "judaizantes", las mismas acciones reafirmaban sus principios, su libre albedrío y su identidad. De esta manera, el pecado adoptaba tintes

inversos según la perspectiva religiosa que se asumiera; no obstante, la resistencia de los judeoconversos debía ser mayor, pues conformaban una minoría en desventaja.

Así, los criptojudíos adecuaron su identidad tomando en cuenta lo prohibido: más que asumir la imposición del cristianismo, tuvo lugar un efecto en sentido contrario al reconocer su opuesto, hasta que tiempo después, a falta de referentes ortodoxos (como rabinos, la Torá u otros objetos sagrados) se fue deslavando su judaísmo, lo cual los orilló a asimilarse casi por completo. Aunado a ello, la persecución inquisitorial y el encarcelamiento de la década de 1640 acabó por desintegrar a la comunidad judeoconversa, por lo que sólo quedaron algunos individuos dispersos por el territorio.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo

AGN: Archivo General de la Nación

AGN, *Inquisición*, vol. 394, exp. 2.
AGN, *Inquisición*, vol. 402, exp. 2.
AGN, *Inquisición*, vol. 403, exp. 3a.
AGN, *Inquisición*, vol. 406, exp. 1.
AGN, *Inquisición*, vol. 408, exp. 1.
AGN, *Inquisición*, vol. 411, exp. 3.

Referencias bibliográficas

Alberro, Solange, *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Cohen, Esther, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. México, Taurus/Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

Eymeric, Nicolau, y Francisco Peña, *Manual de los inquisidores*, Barcelona, Muchnik, 1983.

Gilabert Hidalgo, Berta, *Las caras del maligno. Nueva España. Siglos XVI*

al XVIII, tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

Hamui Sutton, Silvia, *Cantos judeoespañoles. Simbología poética y visión del mundo*, Santa Fe, Gaon Books, 2008.

"*La Isla de los Monopantos* y la Carta de los judíos de Constantinopla", en *Sfarad.es. El portal del judaísmo en España*, https://www.sfarad.es/la-isla-de-los-monopantos-y-la-carta-de-los-judios-de-constantinopla/. Consultado el 3 de febrero de 2019.

Pallares, Eduardo, *El procedimiento inquisitorial*, México, Imprenta Universitaria, 1951.

Pulido Serrano, Juan Ignacio, *Injurias a Cristo. Religión, política y antijudaísmo en el siglo XVII* (*Análisis de las corrientes antijudías de la Edad Moderna*), Alcalá, Universidad de Alcalá, Instituto de Estudios Sefardíes y Andalusíes, 2002.

Quevedo, Francisco de, *La isla de los Monopantos*, https://cultoasis.wordpress.com/2018/05/31/la-isla-de-los-monopantos-por-francisco-de-quevedo/. Consultado el 3 de febrero de 2019.

Wachtel, *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007.

Zamora Calvo, María Jesús, *Directorium inquisitorum. El manual del inquisidor*, https://cvc.cervantes.es/el_rinconete/anteriores/mayo_08/07052008_02.htm. Consultado el 28 de enero de 2019.

II. Policía, orden y transgresión

La Real Audiencia y Chancillería de Guadalajara. Un análisis sobre su jurisdicción y aquellos juicios criminales llevados ante ella durante los años de 1612 a 1621, según sus memoriales

*Alfredo José Orozco Martín del Campo**

> *Y decidiendo a tratar en particular de las Audiencias, que en diversos tiempos se han formado en las Indias, hoy se conservan, hallaremos ser la de la Española, o de Santo Domingo, que tiene Presidente, cuatro Oidores, y un Fiscal, La de México, en la cual preside el Virrey, y consta de ocho Oidores, y cuatro Alcaldes del Crimen, y dos Fiscales. La de Lima, o los Reyes, que en todo es como la de México: la de Guatemala, la de Santa Fe o Nuevo Reino de Granada, la de Guadalajara o Nueva Galicia: la de Quito: la de la Plata o Charcas: la de Panamá, la de Chile, y la de Filipinas, que tienen el mismo número de ministros que la de Santo Domingo.*
>
> *Y en todas (fuera de la de Lima, y México) los Oidores traen varas, y son juntamente Alcaldes del Crimen, y se gobiernan casi por unas mismas Ordenanzas.*[1]

Las regiones son formaciones históricas, construcciones humanas en las que se establecen relaciones entre el espacio y los individuos que actúan sobre él. Sin embargo, para ejercer el control sobre un territorio se necesita intervenir e introducir cambios que faciliten la

* El Colegio de Jalisco.

[1] Juan de Solórzano y Pereyra, *Política indiana*, p. 394.

consecución de fines que deriven en el establecimiento de una administración del poder eficaz.[2]

De este modo, en 1531 se creó el reino de la Nueva Galicia, lo cual conformaría una región cuya capital, Guadalajara, se convertiría en la sede de los poderes. El otrora reino en un principio estuvo conformado por dos ciudades (Compostela y Guadalajara), tres villas (San Miguel Culiacán, Purificación y Espíritu Santo) y varios reales de minas (Zacatecas y Guachinango, los más importantes) ubicados en áreas muy lejanas entre sí. Nueva Galicia también contó con una Audiencia propia; dicha institución tuvo atribuciones de carácter político, de gobierno y de administración de justicia, mismas que le permitieron gozar de un alto nivel de influencia dentro de su espacio jurisdiccional.[3]

Al frente del gobierno del reino de Nueva Galicia se encontraba el presidente, quien, por sí, o con la Audiencia (dependiendo de las cédulas), gobernaban un territorio que a principios de siglo XVI abarcaba los actuales estados de Jalisco, Zacatecas y Durango, así como una amplia región al norte de éstos que estaba en proceso de conquista. La Audiencia nació como una institución de vocación judicial; sin embargo, en América se convirtió en la sede del poder, es decir, en el órgano de gobierno regional, y asumió todas las atribuciones de gobierno, por lo que su ámbito de poder no sólo se suscribió a lo judicial como en España.

En el presente artículo se analizan tanto sus orígenes jurisdiccionales, como sus competencias en diversas materias, para dar cuenta al final de sus atribuciones en materia criminal y así mostrar los casos criminales que llegó a abordar en un periodo de casi 10 años.

SU ORIGEN

Con la caída de México-Tenochtitlan en 1521, se dio paso a la creación del reino de la Nueva España, conservando la Ciudad de México como capital. Sin embargo, el nuevo reino no sólo abarcó el altiplano

[2] Joan-Eugeni Sánchez, *Geografía política*, pp.72-75.

[3] José Francisco Román Gutiérrez, *Sociedad y evangelización en la Nueva Galicia durante el siglo XVI*, pp. 28-34.

central, dominado por los mexicas, junto con las áreas tributarias de las vertientes del Golfo y el Pacífico, sino que también reforzó sus dominios y los extendió, pues contaba con regiones que no habían sido conquistadas por ellos.

Así, en 1527, sin el consentimiento de Hernán Cortés, Francisco de Garay emprendió la conquista de Pánuco, una zona diferente a la controlada por la Ciudad de México, considerada como la entrada a otro territorio y la base de la expansión hacia el norte. El gobierno de Pánuco fue formalizado como una entidad política aparte de la Nueva España, con Nuño Beltrán de Guzmán como gobernador, pero la conquista no se pudo consolidar y Nuño de Guzmán fue depuesto del cargo y nombrado presidente de la recién creada Audiencia de México. El nombramiento político no satisfizo las ambiciones del conquistador, por lo que se dio a la tarea de organizar una expedición hacia el occidente con la finalidad de lograr un gobierno independiente del de la Ciudad de México. Sus esfuerzos se vieron compensados con la creación del reino de Nueva Galicia en 1531, del que fue nombrado gobernador, con su capital en Guadalajara.[4]

Sin embargo, su posición al frente de la gubernatura del reino duró poco, ya que, por conflictos personales entre él y Hernán Cortés, Nuño fue encarcelado en tiempos del virrey Antonio de Mendoza y llevado como prisionero a España, siendo residenciado por el capitán Diego Pérez de la Torre. Esto derrumbó las pretensiones del conquistador y abrió camino para la conformación de un poder más administrativo que militar.[5]

Con la salida de Nuño y una vez apropiado el territorio por la Corona, sucede lo que se puede llamar el periodo de reestructuración entre los antiguos habitantes y los conquistadores, si bien hay que aclarar que las primeras fundaciones de las villas y las ciudades en el actual occidente fueron muy sencillas y difícilmente pasaron de la plaza mayor, la iglesia y algunas casas. Esta restructuración cambió el paisaje y la geografía ya que comenzaron a producirse nuevas rela-

[4] Bernardo García Martínez, "La organización colonial del espacio: un tema mexicano de geografía e historia", pp. 84-92.

[5] Jaime Olveda Legaspi, *La costa de la Nueva Galicia,* pp. 104-106.

ciones y centralidades en los centros urbanos de occidente, debido a que, a diferencia del centro de México, en la región de Nueva Galicia no existieron centros urbanos importantes anteriores a la conquista.[6]

En 1543 fue enviado a Nueva España el visitador Francisco Tello de Sandoval con el propósito de hacer cumplir las Leyes Nuevas (*Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por Su Majestad para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los Indios*), las cuales pretendían mejorar las condiciones de los indígenas de la América española, fundamentalmente a través de la revisión del sistema de la encomienda.

Tello designó a Lorenzo de Tejada, oidor de la Audiencia de Nueva España, como visitador y, al rendir un informe de su visita, sugirió la creación de una Audiencia y de un obispado en Nueva Galicia. En 1548 se nombró una Audiencia para ese reino, aunque cabe destacar que en un principio sólo se le concedió el grado mínimo a los funcionarios que habrían de fundar la Audiencia, el de oidores alcaldes mayores,[7] por lo que durante sus primeros años se subordinó a la Audiencia de México; cuestión que dio lugar a que se denominara Audiencia subordinada. Sin embargo, esto fue sólo durante unos pocos años.

Su primera sede fue en la actual Compostela, Nayarit, pero luego fue trasladada a Guadalajara, en 1560, si bien hay que señalar que de 1548 a 1572 funcionó un tipo de Audiencia distinta a la que a partir de 1574 habría de mantenerse básicamente inmutable a lo largo de toda la etapa colonial. Esta primera etapa se desarrolló de acuerdo con las Ordenanzas de 1548.

Posteriormente, entre 1572 y 1574, se produjo una serie de reformas, con las cuales fue dotada de un presidente y un gobernador, quitándole el gobierno al virrey y la subordinación a la Audiencia de México, por lo que se transformó la primigenia Audiencia, conformada por simples oidores-alcaldes mayores, sin un presidente, subordinada a la Audiencia de México y sin el grado de chancillería, en

[6] *Idem*.

[7] Rafael Diego-Fernández Sotelo, *La primigenia Audiencia de la Nueva Galicia 1548-1572*, p. iv.

una Audiencia gobernadora, que de forma general prevaleció en todo el mundo colonial, con leves matices.[8]

JURISDICCIÓN TERRITORIAL DE LA REAL AUDIENCIA DE NUEVA GALICIA

"Jurisdicción es potestad de público introducida para la decisión de las causas, significado por imperio, el cual se dice mero, que es la facultad de hacer justicia en las criminales, y mismo en la civiles, como lo define un jurisconsulto y una ley de la partida."[9] En la época que nos ocupa, la jurisdicción se dividió doctrinalmente en cuatro: *por territorio*, *por materia*, *por grado o función*, y *por cuantía*.

Por territorio

Este tipo de jurisdicción consistió en principio en dos territorios audienciales: el de Nueva España y el de Nueva Galicia. Sobre ello nos relata Mota y Escobar: "Todas las justicias que gobiernan los pueblos de la Galicia son alcaldes mayores o corregidores, y los provee el Presidente y paga su Majestad. Estos mismos ministros gobiernan la Vizcaya proveídos por el Gobernador y pagados por su Majestad, y las justicias del Reino de León las provee el Virrey de la Nueva España".[10]

El reino de Nueva Galicia se ubicaba en el límite septentrional de las posesiones de la Corona española en el Nuevo Mundo. Al norte, sus límites estaban en un proceso de exploración y conquista, si bien al sur limitaba con la jurisdicción civil del reino de Nueva España y el obispado de Michoacán, aunque cabe destacar que dichas jurisdicciones eran un poco más precisas.

Hacia 1605 el obispo de Guadalajara, Alonso Mota y Escobar,[11] escribió una crónica de las visitas pastorales a su diócesis (la que abarcaba los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León) en la que

[8] *Ibid.*, p. v.

[9] Juan de Hevia Bolaños, *Curia Filípica*, p. 39.

[10] Alonso de la Mota y Escobar, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, p. 24.

[11] Antonio Tello, *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, lib. II, pp. 717, 743.

encontramos una descripción detallada de la jurisdicción territorial, del gobierno temporal y religioso, así como de las ciudades que visitó, comenzando por la de Guadalajara, la cual describe de la siguiente manera:

> habitan y residen en ella el tribunal de la Real Audiencia, y el tribunal eclesiástico del Obispo, de quienes como de centros procede todo el gobierno espiritual y temporal que se difunde por todo el espacio de sus distritos. Es esta ciudad de españoles llámese Guadalajara, cuyo nombre recibió de su fundador que fue Nuño de Guzmán caballero natural de la ciudad de Guadalajara España, que paso por estas partes el año de quinientos y veinte siete con título de gobernador de Panuco… [y continúa] ha venido esta ciudad a menos en lo que es cualidad de vecinos principales aunque tiene algunos porque sus primeros pobladores tuvieron encomiendas de indios y minas con las que vivían con opulencia y honradamente y como lo uno y lo otro han faltado […] acabaronse estas familias principales y sus des[cen]dientes se fueron a otras provincias y han sucedido en su lugar nuevas gentes venidas de España y otras partes […] esta sitiada en un llano cuya tierra es de piedra pómez […] las calles son anchas y derechas todas de un nivel tiene once que corren de Norte a Sur, y diez de Oriente a Poniente. Las casas son todas de adobe que aquí es muy fuerte, son todas ellas bajas de primer suelo sin tener altos por ser suelo muy seco sin humedad alguna. No tienen jardines formados porque carece la ciudad de agua y fuentes. Son las casas de vecinos ciento y ochenta sin el arrabal. [12]

Quince años más tarde, en 1621, Domingo Lázaro de Arregui hizo una descripción geográfica de la Nueva Galicia con el objeto de establecer una división entre el obispado de Guadalajara y una nueva sede episcopal.[13] A diferencia de Mota y Escobar, Lázaro de Arregui se interesó más por las jurisdicciones civiles, por lo que, al hablar del reino de Nueva Galicia, señaló:

> Tiene por límite por la parte oriental la Nueva España, por la más occidental de ella en la provincia que dicen Mechoacan y la provincia de Avalos, y por la parte septentrional el Nuevo Reino de León y el de la Nueva Vizcaya, que

[12] A. de la Mota y Escobar, *Descripción…*, *op. cit.*, p. 19.
[13] Domingo de Lázaro Arregui, *Descripción de la Nueva Galicia*.

> corre por aquella parte al occidente hasta tocar al mar del sur en las provincias de Sinaloa, de donde por la parte occidental y austral le ciñe el dicho mar hasta que en la provincia de Autlán vuelve a tocar a la Nueva España, quedando este reino incluso de los dichos en 150 leguas de longitud que tiene desde la laguna de Chapala a los últimos términos de la provincia de Culiacán, y casi en otras tantas que hay del valle de Banderas, Costa del mar del sur, a los últimos de la jurisdicción del Maçapil que linda con el Nuevo Reino de León, tierra que al norte corre por la Florida tierra del Labrador al estrecho que dicen de Anian, si lo hay.[14]

En la crónica de Arregui la Nueva Galicia se divide en 30 jurisdicciones, 19 alcaldías mayores y siete corregimientos, siendo la ciudad de Guadalajara la sede de la Audiencia, además de las tres provincias subordinadas a ella: Culiacán, Chamela y Sinaloa. En cuanto a la ciudad de Guadalajara, Arregui la describió de la siguiente manera: "La ciudad de Guadalajara, aunque es de tan pocos vecinos que no creo que pasan de 200, está muy ilustrada con la real Audiencia, Iglesia Catedral y Caja de Su Majestad, y de muchos caballeros vecinos, gente de lustre y grandes jinetes y que tienen […] muy buenos caballos".[15]

Por otro lado, Arregui estimó que la población blanca de toda la región era de 1 700 vecinos, mientras que Mota señaló una población de 5 000 a 6 000 vecinos españoles. En cuanto a la población indígena, según Arregui era alrededor de 26 500 habitantes, y según Mota, de 8 000. Sin embargo, Thomas Hillerkuss calcula que la población total del occidente novohispano en 1600 era de 190 800 indios y 18 150 pobladores no nativos;[16] lo anterior, sumando las jurisdicciones de Nueva Galicia, Sinaloa y el extremo occidente, ya que para la jurisdicción de Nueva Galicia propiamente dicha, él señala 60 800 indios y 15 050 no indígenas.

Si bien según los cronistas de la época la región estaba poco poblada, esto es sólo en relación con la población española y los indios avasallados, pues hay que precisar que se produjo un importante decrecimiento

[14] Domingo de Lázaro Arregui, *op. cit.*, p. 7.

[15] *Ibid.*, p. 8.

[16] Thomas Hillerkuss, "Élite y sociedad en la segunda mitad del siglo XVI", pp. 367-368.

poblacional tras la conquista, como lo sostiene Hillerkuss,[17] quien destaca que la población estaba muy dispersa y en muchos casos era nómada.

Por su parte, Francisco de Rojas, oidor de la Audiencia de México y visitador de la Audiencia de Guadalajara en 1638, nos ofrece una aproximación de su tamaño:

> desde esta ciudad de Guadalajara, corriendo del norte hasta la villa de San Felipe y Santiago que es cabecera de la provincia de Sinaloa, que actualmente se van descubriendo, hay poco más menos de doscientas leguas, y de la misma hasta la villa de Santiago de Saltillo hacia el oriente hay ciento y treinta, y a Culiacán y las Vírgenes que es el último de la Galicia hay más de otras doscientas, y a Topia, San Andrés, y Guanaceví y otras provincias de la Vizcaya, doscientas y cincuenta.[18]

Agrega que ambos reinos comprendían cuatro ciudades, 11 villas y 31 reales de minas, así como muchas poblaciones de naturales; señala, además, que por real cédula se le subordinaron cuatro provincias de Nueva España (Ávalos, Amula, Zapotlán y Autlán), donde había cuatro alcaldías mayores, y aclara que el presidente gobernador de la Nueva Galicia tenía bajo su cargo 35 oficios, y el gobernador de la Nueva Vizcaya, muchos más.

Por materia

Por materia nos referimos a la jurisdicción ordinaria de la Audiencia, o fuero común, es decir, las materias: civil, criminal (que es la que nos interesa), así como administrativa. Cabe señalar que existieron tribunales "especiales", o con una jurisdicción delegada, en terminología de la época, como la eclesiástica, el consulado (en materia mercantil), el universitario, el protomedicato, el de guerra, etc. Cada uno conocía sobre ciertos asuntos materialmente distintos.

Juan de Hevia Bolaños señala que cada una de estas materias tenía un fuero o un lugar. Así "fuero" es el lugar del juicio, "donde se trata

[17] *Idem.*

[18] "Carta de D. Francisco de Rojas, oidor de la Audiencia de México y visitador de la Audiencia de Guadalajara", Archivo General de Indias (AGI), Guadalajara, 9, R.18, N.72.

de lo que pertenece al derecho, y justicia, como consta en una ley de partida. Y así como la jurisdicción es eclesiástica y secular, así cada una de ellas tiene su fuero, donde se trata del conocimiento de cada causa que le pertenece".[19]

La jurisdicción ordinaria se diferencia de la jurisdicción delegada en que la primera era otorgada de forma perpetua por comisión a corregidores, tenientes, alcaldes y otros jueces, como los mismos oidores de la Audiencia, mientras que la segunda era la que se daba por tiempo limitado y por causas particulares, verbigracia, los jueces visitadores.

Por grado o función

Como señalamos antes, en la Nueva Galicia tenían jurisdicción ordinaria, en materia civil y criminal, en primera instancia, los corregidores y los alcaldes mayores, mientras que la Audiencia también tenía jurisdicción en primera instancia o grado, en los casos de corte y en todo lo que pasara a cierta distancia a la redonda de Guadalajara, y en segundo grado o instancia, conocía de todas las apelaciones de los jueces inferiores, si bien hay que aclarar, como señalan María del Refugio González y Teresa Lozano al hablar de la administración de justicia en la Nueva España:

> Dentro de este complejo mosaico administrativo y de gobierno, la administración de justicia provincial o local se hallaba en manos de gobernadores, alcaldes mayores y corregidores. En las más alejadas zonas del norte esa misma función correspondía a la autoridad española, aunque fuera religiosa, de la más alta jerarquía que hubiera en la localidad. Tal es el caso de los presidios y las misiones.[20]

Hablemos, pues, de la justicia inferior o de primera instancia. Se dividía nominalmente en corregidores y alcaldes mayores, si bien éstos tenían orígenes distintos, ya que el cargo de corregidor fue uno de los trasplantados desde España, donde existía ya desde la baja Edad Media. En América hay un consenso general entre la mayoría de los autores

[19] Rafael Diego-Fernández Sotelo y Mariana Mantilla Trolle, *La Nueva Galicia en el ocaso del imperio español*, p. 51.

[20] María del Refugio González y Teresa Lozano, "La administración de justicia", p. 80.

en el sentido de que la diferencia es meramente nominal. Así, José Enciso Contreras advierte que tanto en la Nueva España como en la Nueva Galicia:

> Al parecer la regla general no escrita, ni siquiera en las ordenanzas de la audiencia, fue la de nombrar alcaldes mayores en las poblaciones de españoles y los reales de minas, y corregidores para los pueblos de indios, en apego a la tradición instaurada en la Nueva España. Sin embargo, aunque nominalmente había cierta diferencia, lo cierto es que su función en los hechos tenía bastantes similitudes.[21]

La Audiencia conocía, pues, en segunda instancia, sobre todas las sentencias de las autoridades inferiores, y conocía en primera instancia de todos los asuntos que surgieran en un ámbito territorial de 12 leguas a la redonda de la sede de la Audiencia. Además, tratándose de casos de corte (pleitos que involucraran a funcionarios, así como delitos graves), su competencia se extendía a todo el territorio neogallego también en primera instancia.

Por cuantía

O por concepto de montos económicos, éstos variaron según el tiempo, pero generalmente se dice que las Audiencias conocían a partir de montos mayores de 60 000 maravedís.[22]

LOS MEMORIALES

Ahora bien, establecidas las distintas jurisdicciones, y precisando que la Audiencia conocía en materia criminal y en segunda instancia, cabe la pregunta: ¿qué casos criminales llegó a ver dicha institución?

Para responder la pregunta anterior será necesario hablar de la fuente principal de donde conocemos los casos criminales que veía

[21] José Enciso Contreras, "Alcaldes mayores de minas de la Nueva Galicia en el siglo xvi: el caso de Zacatecas", pp. 115-145.

[22] José Luis Soberanes Fernández, *Los tribunales en la Nueva España*, p. 64.

la Audiencia de Nueva Galicia, es decir, sus memoriales. Y es que, como toda institución jurídica, estaba regulada y se regía por una legislación, en este caso común a todas las audiencias de la monarquía hispánica, y tenía un protocolo específico para su trabajo, por lo que en la ley (Ley VII, libro segundo, título quinto de la *Nueva recopilación*) se especificaban también los horarios y los días de trabajo. Así, se ordenaba que "Presidentes y Oidores estén sentados cada un día, que no fuere feriado, en los estrados de las nuestras Audiencias a lo menos tres horas, para oír relaciones, y el día que fuere de Audiencia estén una hora más, si conviniere para hacer audiencia, y rezar las sentencias, las cuales recen los Oidores por sí mismos". En cuanto a los calendarios de trabajo también se mandaba que "desde el comienzo del mes de octubre hasta el fin del mes de marzo comience a oír a las ocho horas; y desde el comienzo de abril hasta el fin del mes de septiembre comiencen a oír a las siete".

De todo esto dan cuenta los memoriales, aunque cabe destacar que de éstos, por ser documentos meramente auxiliares —es decir, cuyo único propósito era dar cuenta del "orden del día" de la Audiencia— pocos se conservaron en el archivo de la Real Audiencia de la Nueva Galicia. En la actualidad sólo se conservan cuatro legajos que pudieran considerarse como tales (existe un pequeño legajo de 10 fojas de 1787; sin embargo, sólo contiene los casos admitidos, no así la sentencia de la Audiencia).

Los memoriales se encuentran divididos en dos. Por una parte, del lado izquierdo de cada foja encontramos la sentencia de los oidores, redactada por el escribano, así como aclaraciones hechas por los oidores. Mientras que, del lado derecho, se halla una breve relación del caso, donde se incluye una breve descripción general, como las partes, la fase procesal, la vía y la materia de cada uno de los asuntos. Esto servía como "apunte" para la hora en que los oidores votaran la sentencia.

La importancia de estos documentos radica, en primer lugar, en su particularidad, debido a que en ellos se muestra la composición del acuerdo, los integrantes de éste, y sus resoluciones judiciales, además de que en ellos podían encontrarse los casos que se diligenciaban en este periodo en la Nueva Galicia, en la Nueva Vizcaya y en parte de Nueva España. Asimismo, se muestran de forma fehaciente y clara

todos y cada uno de los casos que resolvió el acuerdo de la Audiencia y al mismo tiempo podemos observar el pensamiento jurídico de los oidores al dictar sentencia, así como la de los jueces inferiores recurridos, ya que generalmente las sentencias eran orales, si bien algunas partes las pedían por escrito.

El periodo de estos memoriales comprende parte del interinato del licenciado Sedeño, de 1612 a mayo de 1613; el gobierno del presidente, doctor Alonso Pérez Merchán, de mayo de 1613 a 1617; el interinato del licenciado Juan de Ávalos y Toledo, en 1617, así como los primeros años del licenciado Pedro de Otálora, 1618 a 1621.

El hecho de que se sólo se conserven cuatro legajos radica en una circunstancia particular. En 1627 murió el licenciado Bartolomé de la Canal de la Madrid, oidor desde 1609 y decano de la Audiencia desde 1618, así como el presidente *de facto* de ella, ya que él fue quien realmente gobernó Nueva Galicia desde 1618, ya que si bien en 1618 fue nombrado como presidente el licenciado Otálora (1618-1624), sacerdote y hombre muy pío y ya mayor, delegó mucho del trabajo en su amigo y albacea testamentario, el licenciado De la Canal.[23]

Al morir el licenciado De la Canal y hacerse el inventario de su escribanía por el nuevo oidor decano, el licenciado Medrano (también amigo suyo), y el nuevo presidente, el doctor Morquecho, aparecieron todos los documentos más importantes de las últimas dos décadas; entre ellos, unos "viejos memoriales" y otros papeles y libros. Todo lo inventariado quedó contenido y guardado en un solo legajo, el cual aparece catalogado en distintos inventarios a lo largo del siglo XVII, intitulados como papeles del "Licenciado Bartolomé de la Canal". En un último inventario, de finales del siglo XVII, se les junta con otros papeles descritos como *Papeles concernientes a los intereses de esta Real Audiencia y de sus ministros superiores é inferiores 1682*. Al parecer, así quedó el expediente hasta casi 150 años después, cuando se puso la siguiente nota en el expediente: "habiéndose hecho inventario nuevo de los papeles este se pasó de orden del tribunal, y consecuentemente

[23] Eugenia Irma Vizcarra de Jiménez y Miguel Claudio Jiménez Vizcarra, *Noticias biográficas contenidas en las partidas de entierro del primer libro mixto del Archivo del Sagrario Metropolitano de la ciudad de Guadalajara, 1610-1634*, pp. 25-26.

no debiendo obrar el antiguo, se remita de los sueltos, se manda de la misma, que se conserven en el propio legajo, para futura constancia, en todo tiempo, Guadalajara ha Noviembre 1817".[24] Lo curioso es que estos legajos debieron ser remitidos al Consejo de Indias, cosa que no sucedió. Permanecieron así hasta que fueron inventariados y separados en la década de 1970, para luego ser retirados de su legajo principal y catalogados en cuatro legajos por separado.

El primero contiene el año 1612 y consta de 12 fojas, escritas por ambos lados, titulado *Libro donde se asientan los memoriales de los pleitos que se ven: Por los señores presidente y oidores de esta Real Audiencia del Nuevo Reino de la Galicia, desde primero de enero del año de mil seiscientos y doce años en delante*.[25]

El segundo, de 1613 y 1614, consta de 31 fojas escritas por ambos lados, titulado *Borrador de los pleitos y autos que se decían de los pleitos en el año de 1613 y 1614*.[26]

El tercero comprende de 1615 a 1617 y consta de 32 fojas, escritas por ambos lados, titulado *Libro de memoriales. De los pleitos que se ven, por los señores presidente y oidores. De la real Audiencia del nuevo Reino de la Galicia desde ocho de enero de este año de mil y seiscientos y quince en adelante y de los que se mandan poner a el acuerdo*.[27]

[24] "Inventario de documentos concernientes a la Real Audiencia de Guadalajara en poder de fray Juan Bartolomé de la Canal y Diego Salazar referentes al periodo 1614-1664; que por real acuerdo serán enviados al Consejo de Indias", Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Civil*, caja 11, expediente 12, progresivo 153, año 1: 1614, año 2: 1664.

[25] "Memoria de los juicios presentados en la Real Audiencia del 12 de enero al 19 de diciembre de 1612", Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Civil*, caja, 4 expediente 8, progresivo 46, año, 1612.

[26] "Cuaderno de registro de los autos leídos por autoridades de la Real Audiencia, principalmente don Juan Dávalos, don Diego de Medrano y Bartolomé de la Canal. Se especifica la fecha, las autoridades involucradas y algunos detalles de los casos, como los nombres de los presos y sus sentencias", Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Criminal*, caja, 73, expediente 8, progresivo 1197, año, 1613.

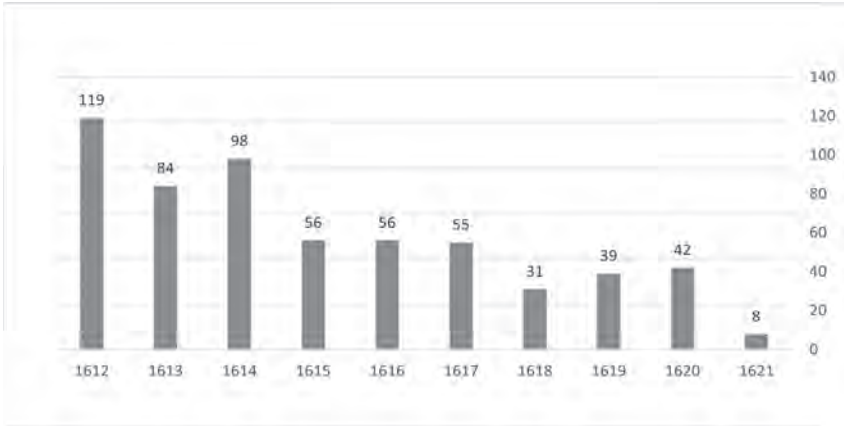
[27] "Libros de autos seguidos por el presidente y oidores de la Real Audiencia, correspondientes a los años de 1615 a 1617", Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Civil*, caja, 10 expediente 4, progresivo 136, año, 1615 y 1617.

Y el cuarto, de 1618 a enero 1621, que consta de 26 fojas, escritas por ambos lados, titulado, *Libro de memoriales de esta Real Audiencia*.[28]

LOS ASUNTOS QUE SE VEÍAN EN EL REAL ACUERDO, REFLEJO DE LA LABOR COTIDIANA DE LA AUDIENCIA

¿Qué asuntos y cuántos se veían en la Audiencia? Los memoriales que encontramos y que abarcan casi 10 años arrojan los siguientes datos: se abordaron 588 asuntos en total, destacando que hay asuntos que se vieron hasta seis veces, ya que la Audiencia admitía un asunto y lo podía volver a "ver" en diferentes vías de apelación o en revista, o admitir otras pruebas, por lo que un asunto X podía verse dos o tres veces, si bien en cada caso se veía de nuevo y se votaba y se resolvía, por lo cual en la gráfica 1 se cuentan por separado:

Gráfica 1
CASOS VISTOS POR AÑO



Fuente: *Memoriales del Real Acuerdo*.

[28] "Libro de memoriales de la Real Audiencia de Guadalajara en donde se registran casos vistos por la Audiencia y resolución de varios de ellos del 10 de enero de 1618 al 27 de enero de 1621", Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Civil*, caja, 30, expediente 1, progresivo 395, año, 1709.

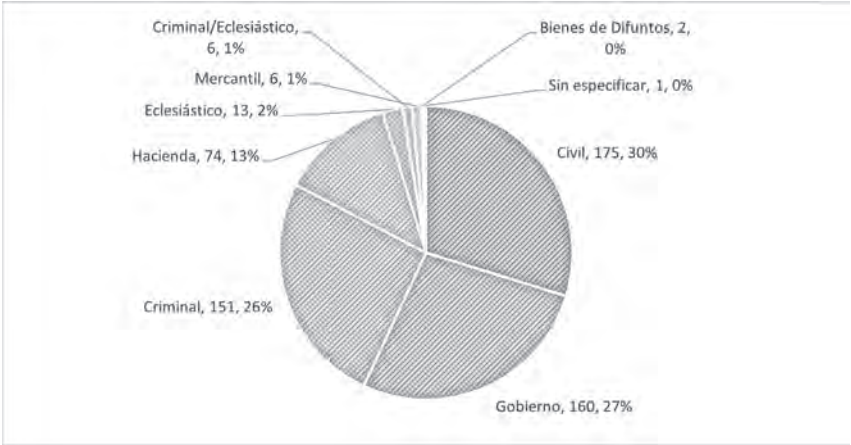
Los casos por años que se presentan en la gráfica anterior comprenden el total del universo de casos vistos por la Audiencia, lo que demuestra que ésta tenía muy poco trabajo, ya que en promedio apenas veía seis casos por mes, y 64 al año, abismal diferencia con las audiencias castellanas, que en la misma época recibían entre 7 000 casos la Audiencia de Valladolid y 4 000 casos la de Granada.[29] Lo anterior también muestra el empeño de distintas autoridades por suprimir la Audiencia. Los casos los hemos dividido por materias; generalmente al principio de cada caso se enuncia la "vía" por lo que se puede determinar si es civil, criminal, eclesiástico o bienes de difuntos. Los casos criminal-eclesiásticos se señalan por involucrar a la justicia eclesiástica y a la civil.

Los casos de gobierno son más ambiguos, pero los clasifiqué de ese modo por ser cuestiones meramente gubernativas, como trámites, permisos y provisión de oficios, y las residencias de los funcionarios que están expresamente señaladas, así como la dotación de tierras, la fundación de ciudades y la expedición de cédulas en defensa de los naturales, además del real patronato. Los casos de hacienda se clasificaron, por incluir que algunas de las partes se enuncian como oficiales reales, o el fiscal en nombre de la Corona, por cuestiones fiscales. Finalmente, aparece un caso que no se pudo clasificar por su ambigüedad, y seis titulados como mercantiles, por ser enunciados de comerciantes.

La gráfica 2 muestra que la Audiencia resolvía principalmente cuestiones judiciales y apenas 40% de sus asuntos tenía que ver con cuestiones de gobierno y hacienda. Otro asunto que se deseaba conocer era de qué parte del reino procedían los asuntos, para saber qué autoridades eran apeladas. Los resultados son los siguientes: 90% de los asuntos procedían de la jurisdicción de Nueva Galicia, lo cual no es extraño, y el restante 10% provenía de las provincias subordinadas de Nueva España y de apelaciones del teniente y gobernador de Nueva Vizcaya.

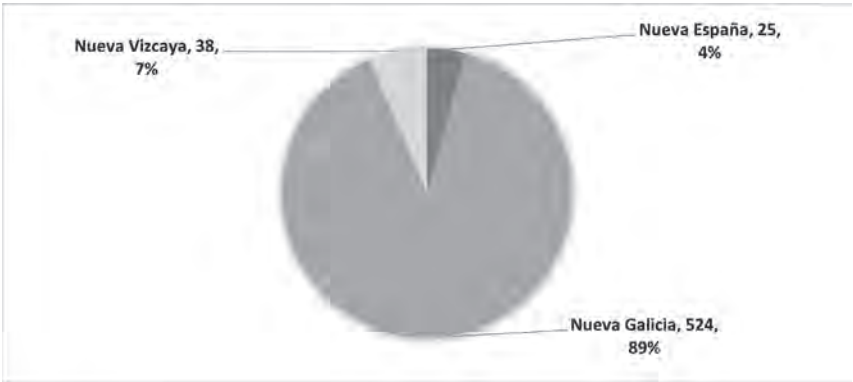
[29] Richard Kagan, *Lawsuits and Litigants in Castile, 1500-1700*.

Gráfica 2
CASOS VISTOS POR MATERIA



Fuente: *Memoriales del Real Acuerdo*.

Gráfica 3
PROCEDENCIA DE LOS CASOS POR JURISDICCIÓN

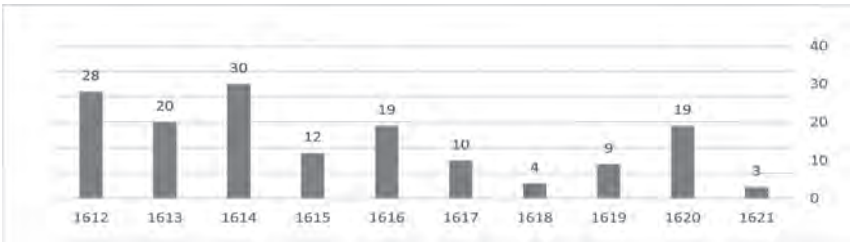


Fuente: *Memoriales del Real Acuerdo*.

Los casos criminales y criminales-eclesiásticos vistos por la Real Audiencia

Siendo en este caso de interés meramente los casos criminales, señalamos que la Real Audiencia de Nueva Galicia vio 154 casos criminales (si bien en diversos casos hay concurso de delitos, por lo cual en total tenemos 167 casos de crímenes desagregados). En este apartado contabilizamos los casos criminales de la justicia ordinaria y los casos eclesiásticos que requirieron la sentencia del tribunal civil para que se ejecutaran.

Gráfica 4
CASOS CRIMINALES POR AÑO



Fuente: *Memoriales del Real Acuerdo*.

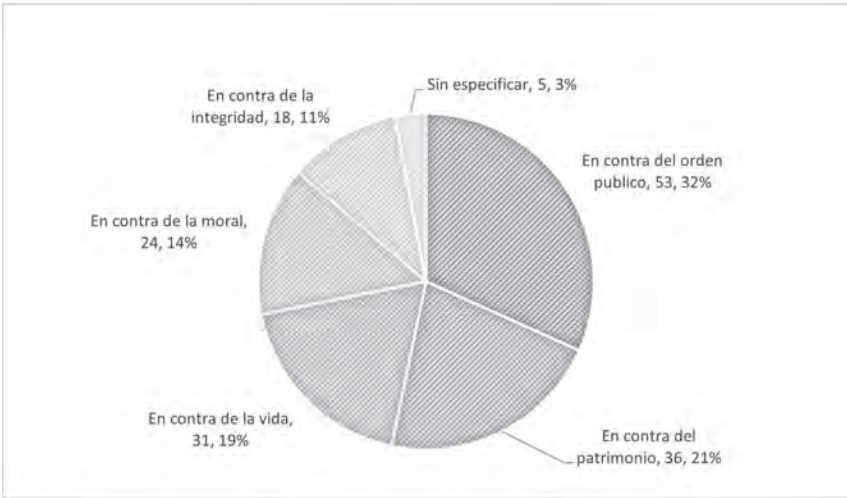
La parte de los juicios criminales vistos por la Audiencia representa una novedad por el hecho de que no son la mayor parte de los asuntos, como comúnmente ha sido señalado por algunos autores. Por lo anterior, podemos presuponer que la mayor parte de los casos se resolvía de forma arbitral sin entrar a juicio, lo cual podría confirmarse por el hecho de que en realidad los delitos presentados son aquellos más "graves" y faltan o aparecen en pocas ocasiones aquellos de poca cuantía o poca gravedad que otros estudios han visto sobre todo en investigaciones acerca de corregimientos y alcaldías mayores.[30] Por lo cual queda relativamente aclarado que los casos en materia criminal (que se presuponen la mayoría) no se "elevaban" a

[30] Susana García León, *La justicia en la Nueva España: criminalidad y arbitrio judicial en la Mixteca Alta. Siglos xvii y xviii*, y Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Crimen y justicia en el pueblo de indios de Querétaro a finales del siglo xvi*.

la Audiencia —como los crímenes menores: ebriedad, vagabundeo, indecencia, etc., por lo que se intuye que sólo aquellos delitos graves eran "elevados" a la Audiencia—, o más bien, sólo muy pocos se apelaron ante ella, seguramente por lo costoso del proceso (si bien para los pobres éste era gratuito) y por los largos y difíciles traslados a la capital para apelar una sentencia de lugares remotos.

Clasificamos los crímenes de acuerdo con los derechos tutelados que se vieron transgredidos, como la vida, el orden público, el patrimonio, la integridad y la moral.

Gráfica 5
CASOS CRIMINALES
(CLASIFICACIÓN POR BIEN JURÍDICO TUTELADO)



Fuente: *Memoriales del Real Acuerdo*.

En cuanto a las sentencias dadas por el Real Acuerdo, ya decía Francisco Tomás y Valiente, que "la justicia penal de la monarquía absoluta oscilaba entre la crueldad y el indulto",[31] y no le faltaba

[31] Francisco Tomás y Valiente, *El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos xvi-xvii-xviii)*, p. 408.

razón, aunque parece que la Audiencia simplemente solía confirmar las sentencias anteriores y evitar dar una nueva. Las sentencias no pueden ser leídas de manera muy literal; son acumulativas y, como ya señalábamos, la Audiencia suele confirmarlas, por lo que se repiten y se derogan. El cuadro 1 sólo reproduce las veces que se mencionan las penas.

Además, existía una gran variedad y multiplicidad de sentencias, que suelen ser clasificadas doctrinalmente como graves o leves, dependiendo del delito cometido. Por ejemplo, de los 31 casos de asesinatos, sólo a cinco se les condenó a 10 años de destierro (más penas de cámara), dos fueron condenados a 200 azotes, uno más fue condenado a ser "ahorcado en ausencia", es decir, si algún día lo aprehendían. Los demás fueron exculpados o se confirmó la sentencia del juez inferior; es decir, contamos apenas con ocho sentencias que dan una penalidad para el delito de asesinato, y los cuatro asesinatos por adulterio (entendidos en cuanto que el asesino mató a su mujer o al amante) son exculpados como se mandaba ya desde las partidas.

Las penas, como señalaba antes, van desde ordenar no hacer, pasando por las penas pecuniarias, los azotes, el destierro o el servicio obligatorio (en minas a los indígenas y en presidios a los españoles), por lo que sólo podemos ofrecer generalidades. El robo es condenado con restitución del bien, más una cantidad extra y las usuales penas de cámara (con excepción de un robo de infante que se condenó con destierro y trabajo en galeras, y algunos casos de robo mayor de ganado, que fueron condenados a destierro). Caso aparte pareciera un robo de tienda en que la Audiencia puso especial atención: se vio hasta siete veces, en una de cuyas vistas se ordenó el tormento de los testigos (mujeres, por cierto); cosa rara, ya que la Audiencia no conocía de esta fase procesal, toda vez que por ser un tribunal procesal sólo debía verificar la legalidad de lo hecho por el tribunal inferior.

También es significativo el hecho de que la Audiencia no solía revocar las sentencias de los jueces inferiores; si bien es cierto que al revocar o modificar siempre daba penas menores, lo cual era usual. En ningún caso la sentencia era mayor a la que el juez menor había dado, si bien, como señalamos antes, las sentencias confirmatorias constituyen la mayoría.

Cuadro 1
CASOS CRIMINALES, DESGLOSADOS DE ACUERDO
CON EL BIEN JURÍDICO TUTELADO

Delitos sin especificar	5
Contra la vida	31
Asesinatos (sin especificar)	16
Asesinatos por adulterio	4
Con veneno	2
Con arcabuz	2
Con flecha	2
Espada	1
Estando borracho	1
En despoblado	1
Con porra 1	1
En riña	1
Contra la integridad	18
Lesiones (sin especificar)	5
Con puñal	2
Con arcabuz	2
Bofetada	1
A mujer	2
A indígenas	3
A esclava	1
Rapto	1
Robo de menor	1
Contra del patrimonio	36
Robos (sin especificar)	6
A iglesia	1
A tienda	7
A casa	2
De ganado	11
Muerte de ganado	1
De plata	2
A menores por parte de su tutor	2
Quemas	4

Fuente: *Memoriales del Real Acuerdo*.

En cuanto a los delitos en contra de la integridad, lo usual era una restitución económica para la víctima y otra para cubrir los gastos procesales. Caso aparte es el de un esclavo que atacó al mayordomo de una hacienda, al cual se condenó a 200 azotes, a ser desollado de los pies y a servir en un mortero durante 10 años, a pesar de las protestas del amo y tío del agredido.

Los delitos en contra de la moral generalmente fueron exculpados, salvo uno que otro en que los ofensores fueron amonestados (los jugadores de naipes). Los casos de bigamia fueron absueltos; en uno de esos casos, por estar casado en Castilla, y por ser el carpintero de la parroquia de Zacatecas, a un tal Diego López de Medina se le concedido "prórroga" de un año para que terminara su trabajo y finalmente se le absolvió.

Caso aparte fueron los cuatro acusados de pecado nefando, las únicas cuatro personas condenadas a muerte (el caso de la condena de horca se produjo en ausencia), en los 10 años de los *Memoriales*. Las cuatro sentencias fueron de hoguera o quema, por haberse cometido pecado nefando de bestialidad; los cuatro casos fueron de indígenas varones; los dos primeros se vieron en 1612, el primero por cometer dicho delito con una perra y el segundo con una yegua. Ambos fueron sentenciados a "sentencia ordinaria de quemar"; el tercer caso fue de 1614 y vino en apelación del alcalde mayor de Fresnillo, por haberse cometido el pecado con una yegua, siendo el acusado "indio chichimeco", el cual fue sentenciado a tormento para que confesase y luego se le aplicó la misma pena que a los anteriores.

El último caso fue más singular, ya que vino del alcalde de los Ramos, con sentencia de tormento para que confesase; sin embargo, presentó pruebas, que no se le admitieron, por lo cual se revocó el tormento y fue sentenciado a la pena ordinaria de quema. Lo curioso es que la perra, con la que cometió el delito, también fue sentenciada a sangrar "para dar ejemplo".[32]

Este caso es particular, ya que de ordinario se sostenía que el pecado nefando o contra natura era de jurisdicción inquisitorial. Sin embargo, la *Nueva recopilación* señala en su ley "Que los dichos Inquisidores no tengan jurisdicción […] para conocer de los delitos, que de uso se hará mención, sino que el conocimiento y determinación de ellos quede a los Jueces Seglares, como en las causas criminales […] el crimen nefando contra naturam".[33] Asimismo, la recopilación ordenaba que

[32] Lamentablemente el documento no ahonda sobre la forma en que se debía llevar a cabo el castigo.

[33] *Novísima recopilación*, lib. XII, tít. III, ley I.

> cualquier persona, de cualquier estado, condición, preeminencia o dignidad que sea, que cometiere el delito nefando contra naturam siendo en el convencido por aquella manera de prueba, que según Derecho es bastante para probar el delito de herejía o crimen laesae Majestatis, que sea quemado en llamas de fuego en el lugar, y por la Justicia a quien perteneciere el conocimiento y punición del tal delito […] y sin otra declaración alguna, todos sus bienes así muebles como raíces; los cuales desde ágora confiscamos, y hacemos por confiscados y aplicados a nuestra Cámara y Fisco.[34]

Además, por ser los acusados indígenas, quedaban fuera del ámbito jurisdiccional del Santo Oficio, por lo que los oidores de Guadalajara aplicaban dicha ley como ordenamiento criminal, si bien en ninguno de los casos hubo confiscación de bienes, seguramente porque los reos no los tenían.

Las sentencias de los delitos contra el orden público también se caracterizaron por su magnanimidad. Generalmente eran sentencias de "dejar de hacer", en el caso de los abusos por parte de los encomenderos y de otras autoridades (exceptuando un caso del alcalde de Zapotlán que fue desterrado del reino). Los casos de ofensas a las autoridades fueron levemente sancionados, con multas o con orden de "poner conformidad", como en el caso de las injurias y palabras altisonantes pronunciadas sobre el cuerpo yaciente del presidente Pérez Merchán.

Clasificamos, pues, las sentencias en pecuniarias, corporales, de servicio o destierro, muerte y de hacer o no hacer (estas últimas son casos en que se manda y ordena que haya paz entre dos individuos o dejar de "molestar" a una joven). También hubo nueve absoluciones y 13 autos interlocutorios; es decir, resoluciones que deciden sobre incidentes o cuestiones previas a la sentencia final, como prisión preventiva, traslado a alguna autoridad o sometimiento a tormento para que se confirme la confesión.

Finalmente añadimos las sentencias que confirman o revocan una sentencia anterior, tanto de alguna autoridad, como corregidores y alcaldes, así como de la propia Audiencia, lo cual es interesante, ya que confirma (¡vaya la redundancia!) que la Audiencia no solía cambiar de

[34] *Idem*.

parecer ni contradecir a la justicia inferior. Apenas tenemos 12 "cambios de opinión"; repito que no es una lista fidedigna de la realidad de la Audiencia, sino sólo es una lista indiciaria de las menciones a tal o cual sentencia, y que éstas suelen repetirse por ser distintas vistas. Por ejemplo, las siete órdenes de tormento son del mismo caso.

Cuadro 2
CLASIFICACIÓN DE LAS SENTENCIAS CRIMINALES DADAS POR EL REAL ACUERDO

Sentencias pecuniarias	16
Pago de gastos de cámara y justicia	12
Pérdida de la mitad de sus bienes	1
Indemnizaciones	1
Suspensión de oficio	2
Sentencias corporales	12
Azotes (entre 100 y 200)	10
Azotes (menos de 100)	1
Desollamiento de pies	1
Sentencias de servicio o destierro	28
Destierro del reino	7
Destierro de lugar en especifico	5
Servicio de galeras (de 1 a 10 años)	5
Servicio en minas (10 años)	4
Servicio como soldado en Filipinas	1
Servicio como soldado en Acaponeta	1
Servicio en minas (10 años)	4
Servicio personal en la Audiencia (con sueldo)	1

Fuente: Elaboración propia con base en los *Memoriales del Real Acuerdo*.

En cuanto a la calidad de las partes en los casos criminales, la Real Audiencia de Nueva Galicia vio principalmente asuntos criminales de españoles. Apenas en 37 casos de los 157 aparecen personas no españolas, que es cuando la Audiencia señala la calidad, siendo el segundo grupo principal el de los indígenas. De éstos no aparece más identificación que la de ser indígenas; si bien en algunos casos se señalan como "indígenas chichimecas", en los demás no hay más mención. En cuanto a los negros, en todos los casos se señala su calidad de esclavos o libres, igual que los mulatos, los cuales todos son libres. En el

único caso en que se habla de una mestiza es en el de un eclesiástico acusado de bigamia, razón por la cual se menciona este hecho, pues como señalan algunos autores, los mestizos están comprendidos en uno u otro grupo, dependiendo con cuál se identifican, ya sea entre los españoles o entre los indígenas.

Cuadro 3
LA CALIDAD DE LAS PARTES EN LOS CASOS CRIMINALES

La etnicidad de las partes en los casos criminales	
Sin especificar (españoles)	120
Casos con mención de una o las dos partes pertenecientes a un grupo étnico	37
Indígenas	22
Mulatos	7
Mestizos	1
Negro libre	2
Negro esclavo	5

Fuente: *Memoriales del Real Acuerdo*.

Los votos del Real Acuerdo

> Ordenamos y mandamos que en todos los pleitos arduos y sustanciales, especialmente en los que exceden de cien mil maravedís, el oidor más nuevo escriba los votos brevemente en un libro encuadernado, sin poner causas, ni razones algunas de las que mueven, o persuaden a los jueces á la determinación, el cual esté en poder del presidente, secreto, y en buena guarda, para que cuando convenga saber los votos, se puedan probar por este libro, y el presidente jure que tendrá secretos los votos y libro, y no los revelará a persona alguna sin nuestra licencia y especial mandato [Ordenanza 11 de 1563].

Ya decíamos que las sentencias y los acuerdos de los oidores se votaban y se resolvían por mayoría (el voto del presidente contaba igual). Para dar sentencia definitiva se requerían tres votos a favor, por lo que este hecho se dio en la mayoría de los casos, si bien en algunos casos menores se facultaba y se permitía un número menor (sobre todo en asuntos de poca cuantía). Apenas 56 casos fueron acordados por menos de tres oidores.

Una pregunta que surge al estudiar esos casos es la siguiente: ¿cómo votaban los oidores? Desgraciadamente los *Memoriales* no aclaran esta duda ya que en ellos sólo consta quién estuvo presente, mas no la votación porque ésta se registraba en otro libro. Dicho libro debió existir, ya que en el inventario hecho a la muerte del presidente Pérez Merchán se señala que se encontró:

> Primeramente un Libro con sus tablas de madera aforradas en becerro con su cerradura, llave que habiendo se abrió, pareció ser libro delos botos de los pleitos antiguos del Real Acuerdo. Se encontró otro libro con sus tablas de madera aforradas en becerro, quebrados están de la cerradura que habiendo se mirado pareció ser el libro en que sus señorías asientan sus votos de sentencias. Se encontró otro libro nuevo, blanco para hacer acuerdo, para cuando se acabe de usar, con sus tablas de madera y aforradas con becerro con su cerradura y llave dorada. Se encontró otro libro con sus tablas de madera aforradas en becerro, quebrados están de la cerradura que habiendo se mirado pareció ser el libro en que sus señorías asientan sus votos de sentencias.[35]

Desgraciadamente, no hemos encontrado esos libros; sin embargo, en los *Memoriales* hallamos por casualidad el hecho de que en seis ocasiones los oidores no se pusieron de acuerdo, por lo que mandaron los asuntos en discordia en cuatro ocasiones al relator (tanto al licenciado Palencia, como al doctor Esquivel, dos casos a cada uno). Y es que en la pequeña Guadalajara no había otros abogados. Si bien los casos son de poca cuantía y no ofrecen más datos sobre los votos, también encontramos que dos casos fueron remitidos a México, un caso criminal y un caso fiscal, mismos que de manera fortuita encontramos en otro expediente, en el que constan los votos particulares tanto de los oidores tapatíos como de los de México de un periodo de casi 80 años, en los cuales constan los dos casos del periodo y señalados en los *Memoriales*.

[35] "Inventario de documentos concernientes a la Real Audiencia de Guadalajara en poder de fray Juan Bartolomé de la Canal y Diego Salazar referentes al periodo 1614-1664; que por real acuerdo serán enviados al Consejo de Indias", Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Civil*, caja 11, expediente 12, progresivo 153, año 1: 1614, año 2: 1664.

Todo esto es conforme a la Ordenanza 6 de 1563, la cual dictaba que cuando se determinaran los pleitos se hiciera sentencia como les pareciere a la mayor parte de los jueces, y faltando se haga conforme a esta ley, y ésta se hiciera según lo que a la mayor parte de los oidores pareciere, y si éstos estuvieren iguales, se nombre un tercero, preferentemente el fiscal de la Audiencia (siempre y cuando no sea parte en los negocios y pleitos de la discordia), y si aun así no pudieren hacer sentencia por estar todavía en discordia, debían elegir a otro abogado; además, se disponía que en caso de que en la Audiencia no hubiere más de dos oidores (cosa común en Guadalajara) éstos dos podían conocer y determinar todas las dichas causas, y en caso de discordia debían elegir a otros jueces en la forma dicha. Y en el caso de que en la Audiencia no hubiere más de un solo oidor se seguía el mismo procedimiento.

El caso criminal que se remite a México nos brinda una perspectiva más amplia del proceso judicial y del pensamiento de los oidores. Además, nos da a entender los criterios jurisdiccionales y los tiempos de un juicio. Para ejemplificar lo anterior, a continuación ofreceremos la relación de uno solo de ellos, en materia criminal, que llegó al Real Acuerdo el 30 de junio de 1615 y fue visto por el presidente (el doctor Pérez Marchán) y tres oidores (el licenciado Juan Ávalos y Toledo, el licenciado Bartolomé de la Canal y el licenciado Diego de Medrano).

El caso, relata el escribano, fue visto en la vía criminal, por oficio y por acusación (es decir, acudieron el fiscal y la denunciante de manera conjunta). La acusante fue doña Juana Terin de Ledezma, quien acudió ante la Real Audiencia en calidad de madre legítima de doña Magdalena Velázquez, mujer que fue de Andrés de Ribera (futuro receptor de la Audiencia en 1623),[36] acusando al anterior y a la madre de éste, Mariana de la Cruz, de haberle dado veneno a su hija y que de ello le resultase la muerte. Y viéndose en definitiva, fue remitido "en discordia",[37] el 20 de agosto de 1615, a la Ciudad de México.

Casi dos meses después, el 15 de octubre de ese mismo año, los jueces de México contestaron:

[36] Archivo General de Indias, *Guadalajara*, 42, n. 58.

[37] A falta de acuerdo entre los jueces, la votación debía de ser por mayoría, por lo que en este caso debió de estar en paridad de votos.

> En el pleito criminal que por querella de doña Juana Terin, madre de doña magdalena Velázquez, contra Andrés de Ribera y Mariana de la Cruz, su madre, se remitió a esta Real Audiencia de Cuatro Jueces que le vieron los tres son de parecer de absolver y dar por libre a Andrés de Ribera, y absolver de la instancia a Mariana de la Cruz, y el otro es de parecer de condenar a tormento a Mariana de la Cruz y absolver de la instancia a Andrés de Ribera, dios guarde a vuestra señoría, México a Octubre 15 de 1615.
>
> Firman: El Virrey Marqués de Guadalcázar, El licenciado Diego Muñes Morquecho, El doctor Juan Quesada de Figueroa, El Licenciado Pedro Suarez de Longoria, El Licenciado Pedro Suárez de Molina.[38]

Apenas 15 días después, el 30 de octubre, se recibió en Guadalajara el acuerdo, y ese mismo día se dictó sentencia de vista. Un año después, el 29 de agosto de 1616, los señores presidente (Pérez Merchán) y los ya entonces cuatro oidores Arévalo, Ávalos y Toledo, Canal y Medrano, vieron el pleito de nueva cuenta y se les sentenció a ambos en costas procesales y personales, confirmándose así la sentencia de vista, con lo cual se dio la absolución de la instancia para Mariana de la Cruz.

Lo que nos dice en primer lugar lo rápido (incluso para nuestro días) de la justicia audiencial, ya que si la Audiencia conoció el caso por primera vez (al menos en sala) el 30 de junio de 1615, casi dos meses después se da la "sentencia en discordia" y se remite a México, y sólo un mes y medio más adelante ya hay sentencia de México, y apenas 15 días después se da la sentencia en Guadalajara. Estamos hablando de sólo cuatro meses para una sentencia "extraordinaria", ya que además de ser la única sentencia criminal que se fue a México, ésta se llevó a cabo con suma celeridad.

También nos habla de las distintas interpretaciones y criterios judiciales de los jueces, y de que, a pesar de las disputas internas que pudiera haber habido entre los oidores, al menos en este periodo de tiempo se puede observar la buena conformidad de ellos, ya que son poquísimos

[38] "Libro de votos de la Real Audiencia de Guadalajara correspondiente a los años de 1594 a 1661", Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Civil*, caja 29, expediente 1, progresivo 385, año, 1595 y 1691.

los casos de discordia. No obstante, gracias a estos pocos podemos conocer cómo pensaban y qué criterios empleaban para juzgar.

CONCLUSIONES

Estudiar los tribunales, sobre todo los superiores como las Audiencias, y su labor cotidiana implica una gran dificultad, ya que si bien contamos con numerosos documentos y expedientes de casos concretos, para realizar un estudio estadístico resulta muy difícil acceder a todos ellos. También existe el problema de los documentos que se han perdido, por lo que contar con un documento como los *Memoriales* resulta invaluable para el estudio más amplio de los casos que se veían en los tribunales.

La circunstancia de que la Real Audiencia de Guadalajara fuera un tribunal pequeño y ubicado en un lugar casi fronterizo con el "norte por descubrir", resulta más que un tropiezo para poder llevar a cabo una investigación, un espacio poco ideal (por la pequeña cantidad de asuntos) para poder comprender "la totalidad" de las causas que llegaban a un tribunal, cosa poco posible en las Audiencias más grandes, ya que la gran cantidad de asuntos imposibilita o dificulta sobremanera la investigación.

El hecho de que se conservara de forma fortuita un tipo de documento considerado secundario ofrece una fuente invaluable para comprender tanto a la sociedad novogallega como la labor judicial de la Audiencia. Esta última en particular se muestra como un tribunal bastante "corto", pequeño y con una muy escasa carga laboral. El hecho de que viera, en promedio, sólo cinco o seis casos al mes explica por qué llegó a pensarse en desaparecer ese tribunal.

Los casos criminales vistos, apenas uno o dos al mes, revelan que a la Audiencia efectivamente sólo llegaba una pequeña cantidad de asuntos, ya que seguramente en su mayoría éstos fueron resueltos por los alcaldes mayores y los corregidores, siendo la Audiencia un tribunal poco accesible a la población, ya sea por lo costoso del trámite o por lo dificultoso de su acceso geográfico o técnico, además de la poca y rala población que existía en la región.

Cuadro 4
ESQUEMA DEL PROCEDIMIENTO CRIMINAL, HACIA 1610

<table>
<tr><td>Procesos criminales
(primera parte)</td><td>1) Ante el alcalde mayor, corregidor juez de provincia. Pesquisa.</td><td>2) Pudiendo ser pesquisa general y especial, la primera es aquella en que se busca al que cometió un crimen sin conocerlo y la segunda, cuando hay denuncia sobre alguien en particular.</td></tr>
<tr><td>3) La averiguación se iniciaba por declaración de algún testigo, denuncia o acusación. Los jueces pueden proceder de oficio en cualquier delito.</td><td>4) Luego de que el juez tenía noticia, procedía de oficio, o a pedimento de parte, podía ir personalmente o podría enviar a un oficial suyo con el escribano dada fe del delito que se cometió, y lo asentaba por escrito.</td><td>5) Esta diligencia y lo que resulte de ella se convertirá en el principal fundamento en el juicio.</td></tr>
<tr><td>6) A partir de ésta se procedía a la averiguación del delincuente que lo cometió, por información sumaria de testigos, tomando primero declaración al ofendido, y después, a los testigos. El juez debía examinar a los testigos en persona.</td><td>7) Recibida la información sumaria, el juez procedía a poner en prisión y al secuestro de bienes, si fuere el caso, o imponía la pena pecuniaria.</td><td>8) Cabe destacar que ninguna autoridad podía prender al delincuente sin mandato del juez, sino en algunos pocos casos, también el alguacil podía prender al delincuente sin mandamiento del juez sólo si lo hallaba en flagrante delito.</td></tr>
<tr><td>9) Prisión: la cárcel debía darse según la calidad del preso, y si no fuera delito grave se pedía una fianza.</td><td colspan="2">10) Inmunidad: gozaban de inmunidad los que se acogían a la Iglesia, los hospitales, los monasterios y además del cementerio, el palacio del obispo, el que se acoge a la persona del rey o a su estatua. Gozaban además de inmunidad los estudiantes dentro de sus escuelas, los abogados en los estrados de la Audiencia, los soldados que se acogieran al estandarte real, y el que se acogía al Santísimo Sacramento.</td></tr>
<tr><td colspan="3">11) Para poder ser sacados de la inmunidad se requería un juez eclesiástico.</td></tr>
</table>

Fuente: Elaboración propia.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo

AGI: Archivo General de Indias

AGI: *Guadalajara*, 9, r.18, n. 72.

Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Civil*, caja 4, expediente 8, progresivo 46, año, 1612.

Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Civil*, caja 10, expediente 4, progresivo 136, año, 1615 y 1617.

Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Civil*, caja 11, expediente 12, progresivo 153, año 1: 1614, año 2: 1664.

Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Civil*, caja 29, expediente 1, progresivo 385, año, 1595 y 1691.

Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Civil*, caja 30, expediente 1, progresivo 395, año, 1709.

Biblioteca Pública del Estado de Jalisco Juan José Arreola, Archivo de la Real Audiencia, *Criminal*, caja, 73, expediente 8, progresivo 1197, año, 1613.

Referencias bibliográficas

Arregui, Domingo de Lázaro, *Descripción de la Nueva Galicia*, edición de Francois Chevalier, prólogo de John van de Horne, Sevilla, 1946.

Diego-Fernández Sotelo, Rafael, *La primigenia Audiencia de la Nueva Galicia 1548-1572. Respuesta al cuestionario de Juan de Ovando por el oidor Miguel Contreras y Guevara*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994.

Diego-Fernández Sotelo, Rafael, y Mariana Mantilla Trolle, *La Nueva Galicia en el ocaso del imperio español*, 4 vols., Guadalajara-Zamora, Universidad de Guadalajara/El Colegio de Michoacán, 2003.

Enciso Contreras, José, "Alcaldes mayores de minas de la Nueva Galicia en el siglo XVI: el caso de Zacateas", *Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 9, Alicante, 1994, pp. 115-145.

García León, Susana, *La justicia en la Nueva España: criminalidad y arbitrio judicial en la Mixteca Alta. Siglos XVII y XVIII*, Madrid, Dykinson, 2012.

García Martínez, Bernardo, "La organización colonial del espacio: un tema mexicano de geografía e historia", en *Memorias del III Simposio Panamericano de Historia del 25 al 29 de septiembre de 1995*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1997.

González, María del Refugio, y Teresa Lozano, "La administración de justicia", en Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Hevia Bolaños, Juan de, *Curia Filípica*, Madrid, Viuda de Fernando Correa, 1603.

Hillerkuss, Thomas, "Élite y sociedad en la segunda mitad del siglo XVI" en Thomas Calvo y Aristarco Regalado Pinedo (coords.), *Historia del reino de la Nueva Galicia*, Guadalajara, Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad de Guadalajara, 2016, pp. 367-412.

Jiménez Gómez, Juan Ricardo, *Crimen y justicia en el pueblo de indios de Querétaro a finales del siglo XVI*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro/Poder Ejecutivo de Querétaro/Miguel Ángel Porrúa, 2012

Kagan, Richard, *Lawsuits and Litigants in Castile, 1500-1700*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1981.

León Pinelo, Antonio, *Recopilación de las Indias*, México, Porrúa, 1992.

Mota y Escobar, Alonso de la, *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*, México, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1966.

Olveda Legaspi, Jaime, *Autonomía, soberanía y federalismo: Nueva Galicia y Jalisco,* Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2014.

——, *La costa de la Nueva Galicia. Conquista y colonización,* Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2014.

Román Gutiérrez, José Francisco, *Sociedad y evangelización en la Nueva*

Galicia durante el siglo xvi, Guadalajara, Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Jalisco/Universidad Autónoma de Zacatecas, 1993.

Sánchez, Joan-Eugeni, *Geografía política*, Madrid, Síntesis, 1992.

Soberanes Fernández, José Luis, *Los tribunales en la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

Solórzano y Pereyra, Juan de, *Política indiana*, Amberes, Henrico y Cornelio Verdussen, 1703.

Tello, Antonio, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, México, Porrúa, 1997.

Tomás y Valiente, Francisco, *El derecho penal de la monarquía absoluta (siglos xvi-xvii-xviii)*, Madrid, Tecnos, 1969.

Vizcarra de Jiménez, Eugenia Irma, y Miguel Claudio Jiménez Vizcarra, *Noticias biográficas contenidas en las partidas de entierro del primer libro mixto del Archivo del Sagrario Metropolitano de la ciudad de Guadalajara, 1610-1634*, Guadalajara, Sociedad de Historia, Genealogía y Heráldica de Jalisco, 1981.

El presidio de San Antonio de Béxar a través de una causa criminal de 1730

*Antonio Cruz Zárate**

La singularidad del estudio de caso radica en la escasez de documentación colonial en torno de la provincia de Texas, especialmente en las comunidades domésticas. Esto puede obedecer a que Texas era una provincia periférica de la Nueva España, con escasa población de "gente de razón". De hecho, las investigaciones historiográficas están centradas en los presidios, las misiones de indios, la guerra y los acuerdos de paz con las naciones de apaches y comanches.

Mi objetivo es demostrar cómo la causa criminal formada contra Phelipe de Ávila proporciona indicios para comprender tanto la impartición de justicia virreinal en un espacio de frontera como: *a)* los conflictos maritales en el interior de la comunidad doméstica fronteriza, *b)* los comportamientos y los valores morales ante la transgresión moral y *c)* algunos aspectos de la vida cotidiana de las personas en el seno de los presidios septentrionales[1] y su relación con las poblaciones aleñadas (migración y arriería). El enfoque metodológico se basa en la historia de la administración de justicia penal.

En cuanto a la provincia de Texas, desde el 2 de diciembre de 1716 la Real Junta de Guerra y Hacienda de la Real Audiencia de México nombró y aprobó el establecimiento de un real presidio en el curso

* Universidad Autónoma Metropolitana.

[1] Según la RAE. *Diccionario de Autoridades* era "la guarnición de soldados que se pone en las plazas, castillos y fortalezas, para su guarda y custodia".

alto del río de San Antonio. Por eso, el 7 de diciembre del mismo año fue nombrado el gobernador de Coahuila, Martín de Alarcón, como jefe de la nueva expedición a Texas. Como parte de la colonización de la provincia, el 5 de mayo de 1718 se estableció el presidio de San Antonio de Béxar.[2] Y en agosto del mismo año el gobernador de Texas estableció el nuevo fuerte militar de Nuestra Señora del Pilar de los Adaes en la frontera con Luisiana. Este presidio pretendió controlar y frustrar el avance territorial de los franceses en el espacio tejano, además de evitar el comercio con los indios hostiles, ya que los franceses proporcionaron armas de fuego a los indios gentiles, las cuales fueron empleadas en los ataques contra los españoles.[3] Finalmente, el 5 de abril de 1721, el gobernador de la provincia fundó el presidio de Nuestra Señora de Loreto de la Bahía de Espíritu Santo. Esta plaza defendió la costa de la provincia tejana contra las incursiones extranjeras.[4] Las fortalezas militares dependieron del intercambio comercial y poblacional de la Villa de Santiago del Saltillo, Monclova y del presidio de San Juan Bautista de Río Grande.

La fundación de los presidios fue una pieza clave en la colonización del septentrión novohispano e influyó en el establecimiento de un gobierno político-militar. Por esto, la fortaleza militar contribuyó a lidiar con la creciente hostilidad de los indios gentiles, pues contaba con tropas permanentes ubicadas en lugares estratégicos como caminos, reales de minas o puestos fronterizos.[5] Asimismo, una característica particular de la plaza militar septentrional radicó en que estuvo manejada por escuadras o compañías militares y auxiliada por los vecinos.[6]

Al mismo tiempo, la plaza militar, construida en los primeros años después de fundada la provincia, fue una guarnición de soldados re-

[2] María Esther Domínguez, *San Antonio, Tejas, en la época colonial (1718-1821)*, pp. 22 y 98.

[3] José Manuel Serrano Álvarez, "Situados y administración militar en Texas a mediados del siglo XVIII", p. 44.

[4] Perla Isabel Yolotzin Yáñez Hernández, *La colonización de la provincia de Texas: el antemural de la Nueva España, 1682-1772*, p. 113.

[5] Max León Moorhead. *El presidio*, p. 140.

[6] *Ibid.*, p. 19.

cluidos en una fortaleza para su guarda y custodia. Los presidios eran lugares fortificados que cumplieron funciones de defensa y contención ante las incursiones de los indios enemigos, aunque muchas veces su acción defensiva fue limitada pues los españoles, en número, eran menos que los indios hostiles, además de que constantemente carecían de armas de fuego y pólvora. De igual forma, en el interior de la fortificación militar estaban resguardados los soldados con sus familias en cuartos mal acondicionados que integraron el cuartel.[7]

LA COMUNIDAD DOMÉSTICA EN EL PRESIDIO SEPTENTRIONAL

La novohispana era una sociedad jerárquica y patriarcal. En la época virreinal se visualizó y funcionó como una familia presidida por el padre (rey/virrey/Real Audiencia), la madre (Iglesia) y los hijos (súbditos). De hecho, una acepción del término familia era "la gente que vive en una casa debaxo del mando del señor de ella".[8] Así pues, en el plano metafórico se puede visualizar a la monarquía hispana como una casa bajo la tutela de su soberano. En este sentido, tanto el rey como el padre-esposo eran los encargados de velar por el bienestar de los vasallos o comunidad doméstica. Otra de las atribuciones del rey y padre de familia era que poseía la "patria potestad", es decir, el dominio y el poder sobre los miembros de la comunidad doméstica. De esta forma, el rey se imponía sobre la Iglesia y los vasallos, y el padre o esposo sobre su mujer y sus hijos, que discursivamente eran considerados menores de edad.[9] Ambas figuras político-jurídicas fueron la base sobre la cual descansaba la armonía de la sociedad colonial y, en caso de conflictos, debían impartir justicia en sus respectivos ámbitos de dominio.

[7] Julio Sánchez Bañón, *El septentrión novohispano: la Comandancia General de las Provincias Internas*, p. 92.

[8] RAE, *Diccionario de Autoridades*, tomo III (1732).

[9] RAE, *Diccionario de Autoridades*, tomo V (1737).

Por lo tanto, el matrimonio en la sociedad novohispana tuvo importantes implicaciones para el "buen gobierno". Cada persona tenía conocimiento de los vínculos o compromisos religiosos, afectivos o grupales, de cada individuo. Respecto de los hombres y las mujeres de los presidios, éstos contribuyeron a transgredir, como garantes o cómplices, el cumplimiento de las virtudes morales y políticas de la comunidad. Asimismo, el público era el encargado de censurar, denunciar o ser testigo de los comportamientos transgresores que atentaran contra la moral. En el caso de crimen contra la majestad divina o humana le correspondía a los representantes de las instituciones coloniales establecidas sancionar a los infractores.

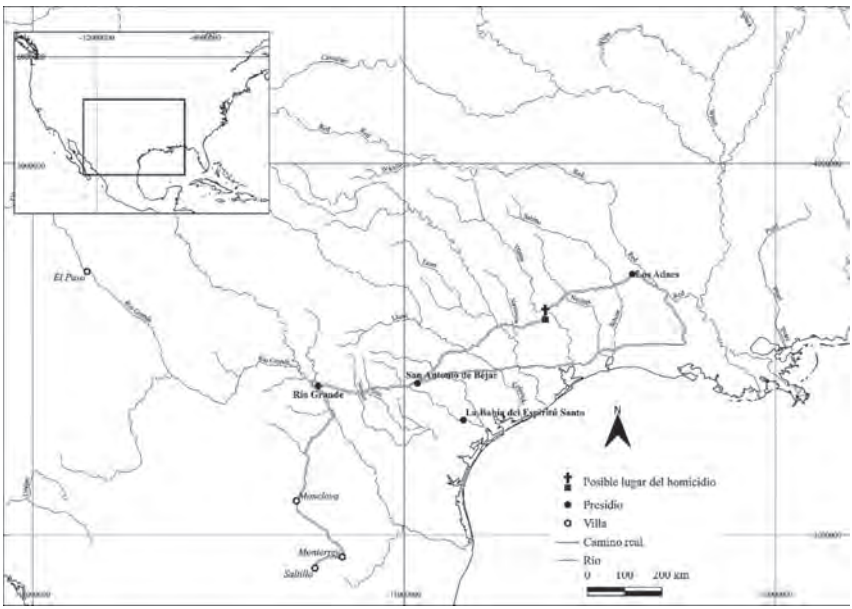
De acuerdo con Agustín Morfi, el gobernador Martín de Alarcón debió poblar el presidio de San Antonio de Béxar con 50 soldados casados.[10] Así pues las esposas de los soldados cumplieron funciones elementales para la supervivencia en los territorios de frontera. Ellas estaban encargadas de "cuidar de la ropa" del esposo y los hijos, es decir, de coser, lavar, cocinar y cuidar a los hijos o a los cónyuges en caso de sufrir heridas en las salidas a campaña militar contra los indios hostiles o de padecer alguna enfermedad prolongada o degenerativa u otras causadas por el clima inhóspito, el cual produjo en la población frecuentes tercianas, diarreas y males de ojos. No obstante, las fuentes documentales describen escasamente la importancia de las mujeres.

Respecto del presidio, éste fue el escenario cotidiano de socialización de los soldados presidiales, de sus familias y de algunos visitantes esporádicos. Por otra parte, los arrieros fueron omnipresentes en la sociedad novohispana, aunque nunca fueron muchos. Al mismo tiempo, los arrieros se caracterizaron por su movilidad, sus vidas escandalosas y su independencia. Por otro lado, la arriería cumplía muchas funciones definidas por el servicio de transporte y carga.[11] Además de que una característica de los arrieros —analizados en este texto— radicaba en si eran personas solteras o casadas —las fuentes documentales no aportan datos al respecto— y si la comu-

[10] Agustín Morfi, *Relación geográfica e histórica de la provincia de Texas o Nuevas Filipinas: 1673-1779*, p. 119.

[11] Bernd Hausberger, "En el camino. En busca de los arrieros novohispanos", p. 72.

Mapa 1
PRESIDIOS MILITARES EN LA PROVINCIA DE TEXAS
Y SU CAMINO REAL.
PRESIDIO DE SAN ANTONIO BÉXAR



Fuente: Elaborado por Carlos Roberto Cruz Gómez.

nidad estaba integrada por familiares y ayudantes. Los productos que transportaban regularmente eran piloncillo proveniente de la Huasteca, sal, chiles secos de Saltillo, harina para pinole, zapatos, belduques, azadones, telas o tejidos provenientes de Guanajuato y Querétaro.[12] Posiblemente llevaban mulada y caballada comprada en Saltillo o en Monclova para revenderlas en San Antonio y en el presidio de los Adaes (véase mapa 1).

Debido a la escasez documental sobre los arrieros en el noroeste novohispano sólo se sabe que fueron familias de naturales de Saltillo y que tenían rutas de transporte establecidas entre Saltillo-Río Grande del Norte-San Antonio de Béxar y el presidio de los Adaes; poblados y presidios que formaron parte del Real Camino de los Texas.

[12] Domínguez, *op. cit.*, pp. 118-119.

EL MARIDO ENGAÑADO: UNA AFRENTA AL HONOR

Antes que nada, Phelipe de Ávila era originario de la Villa de Santiago del Saltillo y soldado en el presidio de San Antonio de Béxar en 1730. Tenía 28 años de edad y estableció vecindad en la plaza militar. En la documentación revisada, Aldonza Rincón apareció registrada como esposa del soldado y tenía la misma edad que su esposo. En cuanto al matrimonio, Phelipe de Ávila compartió el mismo espacio doméstico con los hermanos de Aldonza, quienes ejercían el oficio de arrieros. En ese momento, el fuerte militar brindaba un lugar de descanso y abastecimiento tanto a los soldados como a los caminantes que se dirigían a la capital de la provincia de Texas, la cual estaba ubicada en el presidio de los Adaes.[13] Además, la fortaleza militar sirvió como posada para los arrieros integrantes del convoy.

De acuerdo con el discurso de la época, si algún miembro de la familia, que no fuera el padre, transgredía el orden moral establecido, éste estaba facultado por la costumbre y la religión para reprender al desobediente, siempre y cuando el castigo no fuese excesivo. En este caso, Aldonza fue quien deshonró a su marido al mantener encuentros carnales con Nicolás Pascual. La ausencia frecuente del esposo produjo las condiciones idóneas para la "ilícita amistad". Ella confesó cómo ocurrieron los hechos pasionales:

> habiendo estado haciendo bastimento para su marido hasta muy tarde de noche por irse su marido Phelipe de Ávila para los Adais al otro día, se acostó muy tarde y que ya estaban dormidos un hermano suyo y otro soldado del presidio de los Adais y que su marido se hallaba fuera de su casa y a poco rato entró Nicolás Pascual y llegó a su cama en ella y se sentó y le dijo se retirase por que su marido llegaría y le sucedería algún trabajo el cual le molestó por gran rato en el que sintió a su marido y le dijo mire v.[uestra] m[erce]d. señor Nicolás Pascual al riesgo que me ha puesto por andarme v.[uestra] m[erce]d. molestando sabiendo que soy una mujer honrada.[14]

[13] Yáñez, *op. cit.*, p. 113.

[14] Archivo General de la Nación, México (AGN), *Provincias Internas*, vol. 32, segunda parte, exp. 10, "Melchor de Mediavilla. Causa criminal hecha por muerte de Nicolás

Enseguida Phelipe Ávila entró a su casa y encontró a los amantes acostados. En su declaración Aldonza narró que, enfurecidos ambos hombres, "se trabaron uno y otro y sintió estando bregando los dos gritarle su marido a Juan Bautista Rincón, su hermano que Nicolás Pascual lo mataba".[15]

Generalmente, en estos casos, en un principio las mujeres no aceptaban haber cometido el adulterio sino hasta que los testigos o su cómplice las implicaban. Además, ellas no aceptaban haber tomado la iniciativa y manifestaban haber sido seducidas y haber pecado por la fragilidad característica de su sexo, de acuerdo con el discurso en boga, pero que les sirvió para defenderse de la condena moral, pues no encontraban otra excusa que justificara la transgresión.[16]

Sebastián Rincón expresó:

> la noche antes que hubieran de salir a viaje para el presidio de los Adaes en el cuarto de modorra[17] llegó a su casa Phelipe de Ávila su cuñado […] [El] declarante estaba durmiendo y [al entrar al jacal] halló a Nicolás Pascual acostado con su mujer el que se levantó tirándole de puñaladas a su cuñado el que le gritó a el declarante[:] hermano que me mata este hombre y llamé a imposibilitado a cuya voz se levantó y se abrazó con dicho Nicolás Pascual que estaba bregando con dicho su cuñado Phelipe y le quitó un cuchillo que tenía en la mano diciéndole este declarante a Nicolás Pascual es bueno el que mi cuñado coja a v.[uestra m[erce]d. con su mujer y que también le quiera matar y que luego se salió y se fue dicho Nicolás Pascual y su cuñado pasó a reconocer a donde estaba su mujer y no la halló la que se había salido y favorecido en casa de un vecino llamado Joseph Antonio Rodríguez el que sabe metió por camino a dicho Phelipe para que la volviese a su casa al reparo de sus hijos que todos andaban llorando.[18]

Pascual contra Phelipe de Ávila, actor y reo en el presidio de San Antonio de Béjar, 10 de abril de 1730, San Antonio de Béjar", fs. 281.

[15] *Idem*.

[16] Teresa Lozano Armendares, *No codiciarás la mujer ajena*, pp. 167-168.

[17] Se entendía por dormitorio. Véase al respecto RAE, *Diccionario de Autoridades*.

[18] AGN, *Provincias Internas*, vol. 32, segunda parte, exp. 10, fs. 279.

La casa era básicamente una habitación del matrimonio que tenía mucha "privacidad", lo cual le permitía ocultarse de la mirada ajena y dio pábulo, ante todo, a la consumación de su estatus de pareja matrimonial.[19] Además, el espacio conyugal tenía una serie de normas promovidas por las instituciones religiosas respecto de los espacios femeninos y, por analogía, estaban relacionadas con los valores morales.[20] También la casa podía cobijar el escándalo público. La mujer poseía fundamentalmente roles sociales intramuros. Sus responsabilidades adquirían pleno sentido en el ámbito doméstico. Debía guardarse de la mirada de los hombres cuando caminaba por la calle y ocultar su cuerpo y su voz de los demás, en particular, de otros hombres. Por ello, la cocina (cuidado del fuego y preparación de los alimentos) fue su ámbito cotidiano.[21]

En este caso de estudio, el marido engañado prefirió no denunciar el delito de su mujer y esperó el momento oportuno para vengar el "lance de honor", puesto que el arriero cargador había ofendido la reputación de Phelipe Ávila.

Teresa Lozano afirma:

> Si se tiene en consideración que el honor era un bien esencial comparable con la vida y que se debía proteger por todos los medios, el deshonor era comparable a la muerte. El honor "es lo que da valor y estima a los hombres; es lo que fundamenta la buena fe y por lo que se jura; es lo que vence todos los asaltos del azar y todos los ataques del mundo; es lo único que hace dichoso; es, en suma, lo más precioso, lo más estimado y lo sagrado que hay en los hombres".[22]

Por esa razón, el marido debía defender en duelo ese valor moral encarnado en la esposa, pues si no lo hacía así sería considerado un hombre de carácter frágil.[23] Asimismo, el agraviado debía poseer

[19] René Salinas Meza, "Relaciones afectivas articuladas en torno al espacio doméstico en la aldea chilena, 1750-1850", en *Casa, vecindario y cultura en el siglo* XVIII, p. 21.

[20] *Idem*.

[21] *Ibid*., p. 23.

[22] Lozano, *No codiciarás*…, p. 211.

[23] *Idem*.

coraje para defender su honor y era preferible morir en duelo que seguir sufriendo la injuria.[24]

Por otra parte, la propagación del escándalo cuestionó la honorabilidad del soldado presidial, pues las actuaciones fueron visibles ante el resto de los vecinos y dicha honorabilidad fue sometida a la opinión pública, sobre todo porque los espacios de convivencia eran reducidos, y la separación entre lo público y lo privado, nula.[25] La buena fama se podía perder o incrementarse dependiendo de la valoración de la sociedad en cuestión. Después del escándalo y la deshonra de la esposa, la reputación de Phelipe de Ávila quedó mancillada, pues "el qué dirán" era más importante que se supiera el pecado.[26] De esta forma, la maledicencia obligó al marido cornudo a tomar cartas en el asunto, pero la muerte del amante acrecentó el escándalo al grado de que propició el destierro del agraviado —como analizo más adelante—. La documentación omitió las razones por las cuales Aldonza dio rienda suelta a sus instintos carnales; quizá no previó el desenlace de los acontecimientos trágicos que finalmente afectaron a toda la comunidad doméstica.

El discurso dominante de la época calificó la honra femenina como un elemento extremadamente frágil; podía perderse sin necesidad de que la mujer hubiera obrado mal. Bastaba con que alguien se vengara de ella en el momento adecuado y extendiese el rumor, una sombra de sospecha, para que la mujer y, por extensión, la familia quedaran deshonradas.[27] Por consiguiente, al esposo le correspondió velar por que esta virtud se mantuviera intacta. No obstante, en caso de que la debilidad de su esposa la condujese a cometer el pecado carnal, debía batirse en duelo para restituir su honra. Lo cierto es que muchas veces las féminas transgredieron esta norma moral e incurrieron de manera consciente en los encuentros sexuales extramaritales, como en el caso de Aldonza Rincón, quien supo utilizar a su favor el discurso dominante. Ella declaró y se presentó como una simple espectadora de la vida, no como una protagonista de sus decisiones y de sus actos.

[24] *Ibid.*, p. 212.
[25] *Ibid.*, p. 153.
[26] *Ibid.*, p. 212.
[27] *Ibid.*, p. 368.

El escándalo suscitado por esta mujer tuvo lugar en febrero de 1730. En su primera declaración Phelipe Ávila fue muy escueto en cuanto a la información sobre los sucesos, aunque agregó que al cabo de dos o tres meses Nicolás "no le quería hablar ni ser su amigo".[28]

La distribución de las casas en el presidio de Béxar formaba un conglomerado de edificios de adobe y piedra que tenían en común una plaza en medio. Esta situación condicionó que la vida doméstica no escapara a la mirada ajena, al chisme y al deshonor, pero tenía la ventaja de que permitía el auxilio de los vecinos en situaciones difíciles, como el ataque de los indios hostiles o diversos conflictos domésticos. Esta circunstancia permitió que la noche del alboroto Nicolás Maldonado, quien andaba de cabo de ronda por el presidio, observara la siguiente escena:

> Phelipe de Ávila con su mujer Aldonza Rincón [se encontraban] en la inmediación que hay de casa de Joseph Antonio Rodríguez a su casa de los dichos y preguntadoles que hacían en la calle aquellas horas le fue respondido por dicho Phelipe de Ávila que había ido por su mujer a casa de Joseph Antonio Rodríguez la que iba llorando por lo que le volvió a preguntar si era alguna historia que había tenido con su mujer y entonces le volvió a responder se había salido de su casa porque la había cogido con Nicolás Pascual a lo que le dije sería ilusión del diablo.[29]

Al poco rato, el matrimonio regresó a su domicilio. Al instante el marido le reclamó a Aldonza: "mira por tu querer[30] la herida que me han dado". Al regresar a los aposentos, el marido engañado le dio algunas correcciones a su mujer, por no decir una golpiza. Al otro día Sebastián Rincón llegó a la casa de su cuñado y observó:

[28] AGN, *Provincias Internas*, vol. 32, segunda parte, exp. 10, fs. 270v.-271. En este contexto significó: "La persona que tiene amistad, amor y cariño a otra", RAE, *Dicccionario de Autoridades*, tomo I (1726).

[29] AGN, *Provincias Internas*, vol. 32, segunda parte, exp. 10, fs. 280

[30] RAE, *Diccionario de Autoridades:* "Desear o apetecer con ansia alguna cosa", tomo V (1737).

> la encontró [a Aldonza] que estaba moliendo en el metate muy llorona y su hermano Juan Sebastián Rincón sentado al lado de ella y le preguntó por qué lloraba y no le respondió y volviendo a decir siempre a de andar con historias con su marido y tus lágrimas no serán de otra cosa, le dijo su hermano Juan Sebastián a este declarante que quieres que no las tenga tu hermana cuando anoche la cogió acostada su marido con Nicolás Pascual por lo que luego se salió de su casa de su hermana y se fue para el corral a coger unas mulas que había de aparejar y en él halló a su cuñado Phelipe y le preguntó que había tenido aquella noche antes en su casa y le refirió lo que lleva declarado que le enseñó una herida que tenía en un muslo.

Por lo tanto, el alboroto de Aldonza en el presidio dio pie al comentario del vecindario: "La vista de ojos". El susurro deslegitimó el honor de la familia, haciendo público y notorio aquello que el agraviado deseaba ocultar con la voz interior del hogar.[31] Las visitas nocturnas de Nicolás Pascual a Aldonza habían sido frecuentes y sus hermanos fueron alcahuetes del adulterio, pues sabían del hecho pasional, aunque guardaron silencio por el miedo al desmembramiento del convoy de arrieros. Además, Juan Sebastián Rincón añadió a su ratificación que fue testigo de que varias veces el marido cogió a su esposa con su "amigo".[32] Ésta fue realmente la razón de su enojo. En consecuencia, este tipo de enlaces torpes muchas veces culminó en riñas, en golpes o en la muerte de uno de los implicados, sobre todo si la mujer era la adúltera.[33]

La afrenta entre el soldado presidial y el arriero ocurrió aproximadamente a las once de la mañana del 12 de abril del mismo año. Ese día Phelipe de Ávila estaba cuidando el real[34] del campamento de la caballada del presidio en el río de la Trinidad. Ese mismo día Nicolás Pascual, junto con los demás arrieros, se dirigía con el convoy de mulas hacia el presidio de los Adaes. Los arrieros debían hacer un puente en el arroyo; entonces Juan Sebastián y Juan Francisco Amaya saludaron

[31] Salinas, *op. cit.*, p. 26.

[32] RAE, *Diccionario de Autoridades:* "el que vive amancebado", tomo I (1726).

[33] Teresa Lozano Armendares, "Momentos de desamor en algunas parejas novohispanas", pp. 70-78.

[34] Conjunto de viviendas de los soldados en torno del presidio.

al soldado Phelipe quitándose los sombreros, pero Nicolás no lo saludó. Éste mostró indiferencia ante Phelipe, quien, molesto, reaccionó enderezando el espadín y preguntándole por qué no lo saludaba. Posteriormente, Juan Francisco Amaya declaró que el homicida[35] insultó a su víctima diciéndole: "porque no se quita el sombrero el perro",[36] por lo cual intervinieron los susodichos para sosegar la situación, pero la afrenta al honor de Phelipe estaba echada, según los arrieros.

Hacía rato que el soldado Ávila tenía metida la mano en la escopeta diciéndole: "'Esto hacen los hombrecitos'[37] y vido lo derribó de la mula de un tiro".[38] Enseguida el homicida montó sobre un caballo y huyó de la escena del crimen,[39] dejando al arriero cargador en el suelo revolcándose en su sangre y pidiendo un confesor.

Ese día el soldado Ávila estaba acompañado de Miguel Hernández, quien denunció al homicida ante el gobernador de la provincia, Melchor de Mediavilla Azcona. La querella era un documento breve de una o varias hojas realizada después de acontecido el crimen. Enseguida el gobernador, en calidad de juez, dictó un auto de aceptación de la querella.[40] En este caso en particular arribó al lugar del crimen y reconoció el cuerpo de Nicolás Pascual, pues todavía alcanzó a tomarle la declaración. Durante el reconocimiento de la escena del crimen el gobernador observó que el agresor le había dado dos arcabuzazos a Nicolás, los cuales le atravesaron el cuerpo de lado a lado.

Ante la evidencia irrefutable del crimen, el gobernador formuló la causa criminal y después procedió a tomar la declaración de los testigos del atentado. Las declaraciones debían hacerse ante un escribano público o, en su ausencia, ante vecinos españoles, quienes eran consi-

[35] RAE, *Diccionario de Autoridades:* "La muerte de una persona hecha por otra. Tómase regularmente por la executada sin razón, con violencia y cometiendo delito", tomo IV (1734).

[36] *Idem*. Era una metáfora de la ignominia, la afrenta y el desprecio, especialmente hacia los moros o los judíos.

[37] *Idem*. En este contexto se entendía lo siguiente: "En estilo familiar se usa llamar assí uno a otro quando se hablan o riñen", tomo IV (1734).

[38] AGN, *Provincias Internas*, vol. 32, segunda parte, exp. 10, fs. 268-268v.

[39] *Ibid.*, f. 268v.

[40] Óscar Hernández Santiago, *Con poco temor de dios y en menosprecio de la real justicia*, p. 34.

derados testigos de calidad. Así, la siguiente etapa de la causa criminal, que era el periodo de instrucción o sumaria, consistía en que el juez recopilaba la suficiente información y las declaraciones de los testigos para conocer al autor del crimen. Ésta incluía las declaraciones de los testigos presenciales del homicidio y la motivación del homicida para cometer el crimen.[41] Una vez establecida la identidad del malhechor, el juez procedía a dictar auto de mandamiento de prisión.[42] Melchor Mediavilla Azcona era la autoridad de la comunidad a quien le correspondía velar por el bien común y estaba facultado para averiguar los delitos e impartir justicia siempre y cuando considerase que el delito no debía remitirse a la Real Audiencia. Además, tenía la potestad de obligar a los testigos a que declarasen y a compeler al testigo mediante el juramento solemne para declarar con veracidad.[43] Una vez recabada la denuncia, la confesión del reo y los testimonios, el juez procedía a dictar el cierre de la etapa de la sumaria de la causa criminal.[44]

Antes que nada, el 14 de abril, Melchor Mediavilla, obedeciendo las reales ordenanzas dirigidas a los gobernadores para el mejor gobierno, envió el proceso judicial del reo a la Real Audiencia de la Ciudad de México para el pronunciamiento de la sentencia que correspondiera a sus méritos. Debido a la distancia entre la provincia de Texas y la capital de la Nueva España la causa criminal tardó en ser trasladada a la capital novohispana.

La Junta de Guerra y Hacienda de la Real Audiencia de México era la instancia que atendía la problemática político-militar de las Provincias Internas de la Nueva España. La falta de experiencia y de conocimientos jurídicos del gobernador en el manejo de las causas criminales fue otro factor que contribuyó a retrasar la sentencia final del reo. Por esa razón, no fue sino hasta el 16 de mayo del mismo año cuando el auditor[45] de Guerra y Hacienda, Juan Olivan, solicitó

[41] *Ibid*., p. 35.

[42] *Ibid*., p. 38.

[43] Sergio Ortega. "El discurso moral acerca de la comunicación y su aplicación en la Nueva España", pp. 68-69.

[44] Hernández, *op. cit*., p. 41.

[45] RAE, *Diccionario de Autoridades:* "Ministro real diputado para oír las partes en lo civil, y para conocer en lo criminal, formando autos. Lo hai en los exércitos, galeras y armadas,

nuevamente al gobernador Mediavilla Azcona realizar la ratificación de los testigos.

> Así mismo averigüe si Nicolás Pascual fue quien cogió al dicho Phelipe de Ávila con su mujer, o este al dicho Nicolás Pascual con la suya por estar ambigua y confusa esta circunstancia en la declaración o confesión fecha por el referido Phelipe de Ávila a los 13 días de abril de este año y fechas estas diligencias y manteniéndose el dicho soldado en la prisión con toda seguridad.[46]

Una serie de factores, como la distancia entre la provincia de Texas y la capital novohispana, así como la falta de claridad de la causa criminal, impidieron la pronta impartición de la sentencia criminal contra Phelipe de Ávila. Esta resolución tardó prácticamente medio año, porque el reo modificó constantemente sus declaraciones, puesto que una de las cláusulas para la impartición de justicia era la claridad de las acusaciones. Además, en su ratificación, el soldado presidial agregó nueva información reservada, quizá por el miedo, y aportó nuevos detalles de los hechos:

> [Que había] cogido rencor a Nicolás Pascual el que había un mes lo cogió con su mujer de este declarante y queriendo no obstante a la ofensa que le estaba haciendo con buenas razones dándole a entender no volviese a su casa, sacó el cuchillo y le dio herida a este declarante Nicolás Pascual la que encubrió por su mismo crédito y que habiendo antes que se le diese oído a su misma mujer que le dijo ya nos ha cogido mi marido dicho Nicolás Pascual le respondió[:] pues con matarlo está acabado, recelos que siempre traía este declarante por lo mismo hasta que se ofreció la casualidad en dicho paraje que llevo expresado de encontrarme con dicho Nicolás Pascual con quien me trabe de palabras previniéndole fuese mi amigo y se quitase de la frecuencia de mi casa que preci[pi]tado a su respuesta metí mano a la espada y entrando esta otra vez en la vaina arranque la escopeta y le tiré de lo que resultó [herido].[47]

con la distinción de auditores particulares que residen en las provincias o plazas, y de auditor general, que reside en la Corte Superior a los otros, y a quien se recurre en apelación".

[46] AGN, *Provincias Internas*, vol. 32, segunda parte, exp. 10, fs. 273-273v.

LA MOTIVACIÓN DE LA SENTENCIA PENAL DE LA JUNTA DE GUERRA Y HACIENDA DE LA REAL AUDIENCIA DE MÉXICO

El 4 de agosto de 1730 Miguel Núñez Morillo presentó una petición ante el gobernador de Texas para ser el abogado defensor del acusado del crimen de sangre. Con este motivo reelaboró los acontecimientos trágicos con el fin de poder defender a su cliente. El abogado defensor de Phelipe de Ávila respondió a la pregunta del auditor Olivan sobre cómo sucedieron los acontecimientos que condujeron a la muerte del arriero y provocaron los sentimientos de ira del agraviado. El abogado[48] defensor expresó que

> cómo cogió dicho Phelipe de Ávila a Nicolás Pascual con su mujer, la noche anterior que saliese v.s. de este presidio de San Antonio para el de los Adays, a dar providencias para el reparo del el por una noticia que vino de halla, de la que se temía invasión de los indios, en cuya compañía salió dicho Phelipe de Ávila, el que dice que en la referida noche viniendo de casa de Domingo Flores a la suya a deshora de la noche en el cuarto de modorra entró en su casa, y hallo a Nicolás Pascual acostado en la cama con su mujer, desnudo, y dormidos los dos, y estándolos reconociendo, despertó a dicho Nicolás Pascual, el que se levantó y le saco de la cinta el cuchillo al referido reo, y le tiró una puñalada hacia la parte del corazón que a no haber llevado la cuera puesta le hubiera quitado la vida, y queriéndolo coger a las manos dicho Phelipe de Ávila, le dio una cortada a un que leve en una mano el referido Nicolás Pascual, y a este tiempo se fue abrazando el expresado Phelipe con el sobredicho Nicolás Pascual a quitarle el cuchillo, y le tiro una puñalada de la que le dio una herida algo penetrante en un muslo a dicho Phelipe, y viéndose este sin armas y con temor de que el susodicho Nicolás Pascual lo podía matar le dio un grito a su cuñado Juan Sebastián Rincón que estaba durmiendo en su casa al que le dijo hermano ven a prisa y quítale el cuchillo a este hombre no sea que me mate, y se levantó el referido Juan Sebastián y

[47] *Ibid.*, fs. 274-274v.

[48] RAE, *Diccionario de Autoridades*: "El letrado que está aprobado por el Consejo Real, o Chancillería, para defender en juicio causas civiles, o criminales", tomo I (1726).

> le quito el cuchillo a Nicolás Pascual de la mano, y le dijo bueno esta eso, no basta el que mi cuñado lo coja a v v[uestra]. m[erce]d. con mi hermana sino que también lo quiera v. md. matar y habiéndolos apartado se salió dicho Nicolás Pascual y se fue; y después se fue dicho Phelipe de Ávila derecho a la cama a buscar a su mujer, la que a ese tiempo arrancó corriendo y, se fue en casa de un vecino suyo a que se llama Joseph Antonio Rodríguez, a quien pudiera presentar por testigo sino se hallara de este presidio muchas leguas de distancia por haberle dicho a este, su mujer de dicho Phelipe entrando en dicha su casa muy asustada que se iba a favorecer allá de temor porque su marido no la matara porque la había cogido con Nicolás Pascual, y habiendo ido dicho Phelipe de Ávila a la sobredicha casa a traer a su mujer le rogo dicho Joseph Antonio no le hiciese nada, después de haberle persuadido a que no sería así; a quien le prometió no la castigaría, y sacándola de allá, yéndose para su c[as]a encontró a dicho Phelipe de Ávila en mitad del camino a Nicolás Maldonado, quien le pregunto que andaban haciendo aquella hora en la calle le respondió que salía de casa de Joseph Antonio, y preguntando le por segunda vez dicho Maldonado que disensión había tenido, le refirió el susodicho Phelipe de Ávila todo le suceso; y que con muchas razones le estuvo persuadiendo a que sería ilusión de el demonio, por lo que dicho Phelipe dijo pues yo como cristiano perdono a mi mujer por amparar a todos mis hijos, y porque [dios] me perdone: y que diciéndole dicho Maldonado que si daría cuenta al señor gobernador de todo; le respondió, que no, que se lo dejaba a dios, y que no quería escándalo.

Con esta reelaboración el abogado defensor aclaró los sucesos trágicos que culminaron con la muerte de Nicolás Pascual, pues las declaraciones de los implicados y los testigos tenían poca coherencia interna. Por su parte, el auditor de la Real Audiencia de la Nueva España debió conocer los fundamentos penales[49] y morales que eran la base de la impartición de justicia, además de tener la mayor certidumbre posible de la acusación o la inocencia del inculpado; por esa razón, la causa criminal debió estar lo suficientemente argumentada. Precisamente ésa era la función del árbitro judicial que le permitía

[49] RAE, *Diccionario de Autoridades*: "El castigo que se da por alguna culpa cometida, o el que se impone contra los que quebrantan las leyes o preceptos", tomo V (1737).

valorar de manera flexible las múltiples circunstancias que influyeron en el delito de sangre cometido por el reo, lo cual se tradujo en la mitigación de la pena.[50] Finalmente, el auditor y el presidente de la Real Audiencia de México absolvieron al reo del crimen argumentando una cuestión de honor.

> Fallo atento a los autos y méritos del proceso a que me refiero: debo absolver, y absuelvo, a Phelipe de Ávila soldado del presidio de San Antonio de Béjar, del homicidio que ejecutó en Nicolás Pascual, arriero, por el justo dolor de la ofensa, y deshonor del adulterio, que pretendió cometer con su mujer, y por la herida que le dio por este motivo. Y para borrar el escándalo que con una y otro hecho se causó en aquel presidio y su territorio. Mando que el dicho Phelipe de Ávila pase a servir al presidio de San Juan Bautista del Río en donde se le asiente plaza, y de el pase el soldado que eligiere su capitán, a servir en su lugar en el referido de San Antonio. Y Phelipe de Ávila lleve consigo a su mujer e hijos, haciendo caución juratoria de indemnidad de que la tratara bien, como lo ha ejecutado hasta ahora. Y por esta mi sentencia, que se guarde, cumpla y ejecute, definitivamente juzgando con parecer de[l] señor don Juan Manuel de Olivan Rebolledo del consejo de S.M., su oidor en esta real audiencia, mi auditor general de la guerra; así lo pronuncio y mando se remita testimonio de esta determinación al gobernador de la provincia de Tejas para su cumplimiento, y lo firmé.[51]

El castigo y el perdón eran dos instrumentos empleados por el poder político colonial para controlar y persuadir a los gobernados de abstenerse de buscar problemas con la justicia. Por medio de estos instrumentos el gobierno colonial debió inducir a los súbditos para que aprendieran y cumplieran las normas además de cumplirlas.[52] En consecuencia, la finalidad del castigo era doble; por un lado, debió

[50] Hernández, *op. cit.*, p. 8.

[51] AGN, *Provincias Internas*, vol. 32, segunda parte, exp. 10, "El marqués de Casafuerte a Juan Olivan: fallo de la causa criminal en contra de Phelipe de Ávila", México, 13 de octubre de 1730, f. 287.

[52] Dolores Enciso Rojas, "Delación y comunicación. La denuncia presentada ante los tribunales del Santo Oficio controlados por la suprema", p. 29.

servir de escarmiento para la población y, por otro, para que se pagara el daño cometido, ya fuera a una persona, a la sociedad en su conjunto o a la monarquía.[53]

Así pues, los castigos de los criminales debían ser públicos para que sirvieran de ejemplo y escarmiento al resto de la sociedad.[54] Por consiguiente, la justicia debió ser pública en la medida en que reforzaba la autoridad real,[55] puesto que el gobierno virreinal difícilmente tenía la capacidad numérica y militar para reprimir a cada una de las poblaciones sublevadas y a los delincuentes a lo largo y ancho del territorio novohispano.

Si bien es cierto que Phelipe de Ávila fue exonerado del crimen de asesinato, su reputación, su vida y la honra de la familia en el presidio de San Antonio estaban desprestigiadas. Como resultado del adulterio, el reo había cometido homicidio y de esta forma atentó contra las dos autoridades: la divina y la humana. Aunque Phelipe de Ávila fue exonerado del crimen humano, no lo fue del pecado divino. En este sentido entiendo la decisión del virrey, como garante e impartidor de justicia, de determinar el destierro[56] de toda la familia de Ávila, pues el escándalo aniquiló la vida espiritual del hombre, que era un bien superior de la vida corporal, ya que la persona que cometía homicidio era excluida del reino de Dios.[57] Para finalizar, el ostracismo fue una práctica recurrente del gobierno virreinal aplicada contra criminales, ociosos, vagos, indios sublevados para mantener la paz y la tranquilidad social. Durante el periodo colonial, el destierro se aplicaba de acuerdo con la gravedad del delito.[58]

[53] María Isabel Marín Tello, "El castigo ejemplar a los indígenas en la época de José de Gálvez en el virreinato de Nueva España", p. 35.

[54] *Ibid*., p. 39

[55] *Ibid*., pp. 41-42.

[56] RAE, *Diccionario de Autoridades:* "La expulsión, o privación en que se condena a alguno de estar en su tierra o en otro lugar donde tenía su domicilio, por tiempo limitado, o perpetuamente", tomo III (1732).

[57] Sergio Ortega, "El discurso moral…", p. 74.

[58] Yoer Javier Castaño Pareja, "Estorbos de la república: los reos y desertores del regimiento fijo de Manila, 1775-1804", p. 118.

CONSIDERACIONES FINALES

Este caso de estudio demostró que el padre o esposo era el encargado de vengar la deshonra, puesto que era la cabeza de la comunidad doméstica. La recuperación de la honra del marido engañado apostó por la persuasión de los adúlteros. Pero la amistad ilícita de Aldonza con Nicolás Pascual continuó. Entonces Phelipe de Ávila tuvo que asesinar al amante de Aldonza, pues de esta forma se aseguraba de terminar con el adulterio, aunque vengar la deshonra de la esposa convirtió al cónyuge en criminal, quien tuvo que enfrentar un proceso penal por la muerte de un cristiano. Lo cierto es que con la muerte del amigo traidor se restituía la honra del esposo, quien ya no sería señalado por el vecindario como cobarde y cornudo. Finalmente, la deshonra se lavó con sangre.

Asimismo, el caso criminal analizado nos permite comprender que los matrimonios en la época virreinal eran, en primer lugar, una reunión de intereses materiales más que de afectos, como se demuestra en el presente texto. Esta situación con frecuencia generó violencia doméstica. Puesto que Phelipe de Ávila, además de ser soldado, se desempeñaba como arriero, fue inevitable que ambos oficios lo obligaran a ausentarse de su casa de manera constante. Estas condiciones facilitaron el adulterio de Aldonza. Al mismo tiempo evidenció ante los ojos del vecindario la insatisfacción carnal de la esposa y, por consiguiente, que el marido no estaba cumpliendo con su deber de esposo. Por ello las visitas del amante fueron constantes. Es muy probable que esto haya generado los chismes que avergonzaron a Phelipe de Ávila.

Queda pendiente comprender las dinámicas de las comunidades domésticas españolas fronterizas. De esta manera será posible entender qué tanto influyó la presencia de la Iglesia (ministros misioneros) en las poblaciones fronterizas.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo
agn: Archivo General de la Nación
agn, *Provincias Internas*, vol. 32, segunda parte, exp. 10.

Referencias bibliográficas

Castaño Pareja, Yoer Javier, "'Estorbos de la república': los reos y desertores del regimiento fijo de Manila, 1775-1804", *Fronteras de la Historia*, vol. 17, núm. 1, Colombia, 2012, pp. 113-135.

Bologne, Jean Claude, *Historia de la pareja*, trad. del francés de Elisabeth Lager y Emma Rodríguez Camacho, Bogotá, Fondo de Cultura Económica/Luna Libros, 2017.

Domínguez, María Esther, *San Antonio, Tejas en la época colonial (1718-1821)*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana/Ediciones de Cultura Hispánica, 1989.

Enciso Rojas, Dolores, "Delación y comunicación. La denuncia presentada ante los tribunales del Santo Oficio controlados por la suprema", en *Seminario de Historia de las Mentalidades: Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*, México, INAH, 2000, pp. 13-37.

Hausberger, Bernd, "En el camino. En busca de los arrieros novohispanos", *Historia Mexicana*, vol. LXIV, núm. 1, México, 2014, pp. 65-104.

Hernández Santiago, Óscar, "*Con poco temor de dios y en menosprecio de la real justicia*". *Los crímenes atroces en la jurisdicción de la Sala del Crimen de la Real Audiencia de México (1568-1700)*, tesis doctoral en Historia, México, UNAM, 2018.

Lozano Armendares, Teresa. *No codiciarás la mujer ajena. El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas. Ciudad de México: siglo XVIII*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2015.

——, "Momentos de desamor en algunas parejas novohispanas", *Seminario de Historia de las Mentalidades: Amor y desamor. Vivencias de parejas en la sociedad novohispana*, México, INAH, 1992.

Marín Tello, María Isabel, "El castigo ejemplar a los indígenas en la época de José de Gálvez en el virreinato de Nueva España", *Cuadernos de Historia*, núm. 31, Chile, 2009, pp. 27-43.

Morfi, Agustín, *Relación geográfica e histórica de la provincia de Texas o Nuevas Filipinas: 1673-1779*, transcripción paleográfica, edición, prólogo, notas y apéndices de Guadalupe Curiel Defossé, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas-UNAM/Conaculta, 2010.

Moorhead, Max León, *El presidio*, trad. del inglés de Gloria J. Muñiz

y Ariel Lechuga con la supervisión de Zacarías Marqués T., introducción y notas de Zacarías Marqués T., Dirección de Turismo, Chihuahua, México, 2004.

Ortega, Sergio, "Los estudios sobre la comunidad doméstica en el Seminario de Historia de las Mentalidades. Balance y perspectivas", en *Comunidades domésticas en la sociedad novohispana. Formas de unión y transmisión cultural,* Memoria del IV Simposio de Historia de las Mentalidades, México, INAH, 1994, pp. 15-25.

——, "El discurso moral acerca de la comunicación y su aplicación en la Nueva España", en *Seminario de Historia de las Mentalidades: Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España,* México, INAH, 2000, pp. 63-78.

Rodríguez Jiménez, José María, *El presidio de San Antonio de Béjar en la estrategia defensiva de la frontera novohispana en el siglo XVIII*, tesis doctoral, Universidad de Castilla-La Mancha/Facultad de Letras-Departamento de Historia, Ciudad Real, 2017.

Sánchez Bañón, Julio, *El septentrión novohispano: la Comandancia General de las Provincias Internas,* tesis de doctorado, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2015.

Salinas Meza, René, "Relaciones afectivas articuladas en torno al espacio doméstico en la aldea chilena, 1750-1802", en *Casa, vecindario y cultura en el siglo XVIII",* VI Simposio de Historia de las Mentalidades, México, INAH, 1998, pp. 17-33

Serrano Álvarez, José Manuel, "Situados y administración militar en Texas a mediados del siglo XVIII", *Temas Americanistas*, núm. 18, España, 2005, pp. 40-55.

Yáñez Hernández, Perla Isabel Yolotzin. *La colonización de la provincia de Texas: el antemural de la Nueva España, 1682-1772*, tesis de maestría en Historia, México, UNAM, 2017.

Norma y práctica en la vida cotidiana de los pueblos de indios: transgresiones en el Valle del Mezquital, siglo xviii

*Annia González Torres**
*Adolfo Yunuen Reyes Rodríguez***

PRESENTACIÓN

Pensar las transgresiones en el mundo americano bajo el dominio hispánico nos ofrece un crisol de posibilidades, pues en la transgresión se concatenan las representaciones de lo permitido y lo prohibido y se enfrenta la regla contra la práctica. Los pueblos de indios no fueron la excepción en esta dinámica y estas transgresiones se reflejaron en documentación de diversa índole que nos permite visualizar las relaciones de poder, los intereses tanto colectivos como particulares, los abusos de autoridad y múltiples incumplimientos a la legislación. Éstos constituyen un vistazo a la dinámica interna de las repúblicas de indios que las muestran como espacios activos, polifacéticos y complejos dentro del dominio español y, a la vez, son la clara muestra del uso que los naturales hicieron de las instancias jurídicas y administrativas hispanas.

El objetivo del presente texto es analizar las transgresiones al orden civil cometidas a lo largo del siglo xviii en los pueblos de indios del Valle del Mezquital, constituido por cinco cabeceras administrativas y de doctrina: Ixmiquilpan, Actopan, Tetepango-Hueypuchtla, Tula y Jilotepec, todas con población india mayoritariamente otomí y que actualmente se ubican en el sector oeste de Hidalgo (véase el mapa 2). Se

* Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
** Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Mapa 2
JURISDICCIONES DEL VALLE DEL MEZQUITAL

Fuente: Elaboración propia.

eligió el siglo XVIII debido a la mayor abundancia de documentación, así como a la coyuntura de implementación de los cambios impulsados por las reformas borbónicas, considerando que este panorama, que atentaba contra la cultura política de los cabildos indios, generó una mayor denuncia de la transgresión al orden dentro de las poblaciones.

La actividad administrativa de los territorios de Nueva España estuvo condicionada por la división entre la *República de indios* y la *República de españoles*, con el propósito de mantener a la población indígena en un solo lugar con cierta autonomía política, pero en todo momento dependiente de las leyes del virreinato.[1] A este respecto,

[1] A este respecto Margarita Menegus afirma que "la conservación de la figura de los señores naturales tenía propósitos claramente pragmáticos, pues eran el puente natural entre una república y otra. Sin embargo, desde un principio también se advertían los inconvenientes de conservar dicha figura, particularmente el uso del vocablo *señor*. Así, en 1538 la Corona prohibió llamarles a los gobernantes indígenas 'señores naturales' e

Margarita Menegus afirma que "en dicha política estaba implícito el problema de la libertad de los indios, el dominio que tenían los naturales sobre las tierras y la conveniencia de separar las dos repúblicas".[2] La *Recopilación de Leyes de Indias* expresó esta política de la siguiente manera:

> Para que los indios aprovechen más en cristiandad y policía, se debe ordenar que vivan juntos, y concertadamente, pues de esta forma los conocerán sus prelados, y atenderán mejor a su bien y doctrina. Y porque así conviene, mandamos que los virreyes y gobernadores lo procuren por todos los medios posibles, sin hacerles opresión y dándoles a entender cuán útil y provechoso será para su aumento y buen gobierno, como está ordenado.[3]

En estas líneas se sintetiza el marco religioso que justificó la dominación política y económica, a partir de la cual se constituyó el derecho hispano sobre los territorios recién conquistados bajo el postulado de enseñar a los indios el "buen vivir". El indio, como categoría jurídica, estuvo bajo un estatus legal diferenciado, concentrado en poblaciones regidas por autoridades indias que en conjunto conformaban una corporación con personalidad jurídica, capaz de interponer ocursos y de hacerse escuchar en los tribunales que la propia administración hispánica puso a su alcance. De acuerdo con Claudia Guarisco, "la república de indios era una asociación étnico-territorial. Las leyes

---

impuso el vocablo 'cacique'. A partir de este momento se conservará la estructura de gobierno indígena, pero se irán limitando las funciones y privilegios inherentes al cargo. El primer esfuerzo realizado en este sentido fue quitarles a los caciques el derecho de administrar la justicia, en virtud de que la tarea fundamental del rey era administrar la justicia a favor del bien común […] La introducción de los oficiales de república y el establecimiento del cabildo restringía el derecho de los señores a gobernar y a administrar la justicia. La elección anual de los oficiales de república rompía con la tradición indígena, en donde el cargo de señor era hereditario". Margarita Menegus, "El gobierno de los indios de la Nueva España, siglo xvi. Señores o cabildo", pp. 604- 605.

[2] Margarita Menegus, *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca 1500- 1600*, p. 163. Sobre el proceso de consolidación de la república de indios y el impacto que tuvo sobre las antiguas formas de organización, véase Margarita Menegus, "La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España", pp. 17- 49.

[3] *Recopilación de Leyes de Indias*, tomo II, libro VI, título I, ley XIX, p. 220.

preservaron su carácter excluyente al prohibir que cualquier español, mestizo o mulato, participara en ella".[4]

Al frente del cabildo indígena se encontraba el gobernador, que era considerado como un *oficial de república*.[5] Los miembros de los ayuntamientos duraban un año en el cargo y las elecciones debían ser ratificadas por la Real Audiencia.[6] En el proceso de elección de los miembros del cabildo sólo podían participar los indígenas caciques y principales. Una vez redactada el acta era enviada a la Real Audiencia de México para su legitimación.[7]

El gobernador tenía autoridad en hacienda, policía y justicia, vigilaba el gobierno de la cabecera y de los barrios que la componían, se encargaba de la recaudación de los tributos, vigilaba y organizaba el trabajo colectivo en las tierras de comunidad y administraba los bienes de comunidad. Además de los caciques, de ascendencia noble, "existía una sólida aristocracia ligada a la república. Sus miembros eran conocidos como 'principales', provenían sobre todo de la calidad no noble y gozaban de algunas exenciones temporales mientras desempeñaban las funciones de gobernadores y alcaldes, como, por ejemplo, la del

[4] Claudia Guarisco, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política (1770- 1835)*, México, El Colegio Mexiquense, 2003, p. 58.

[5] "Durante mucho tiempo los comunes tuvieron fuerzas armadas para defender su integridad y fueros: milicias que estaban al mando de oficiales designados *oficiales de República,* quizá para distinguirlos de los *oficiales reales* dependientes del soberano. Por extensión todos los funcionarios de los *comunes* o ayuntamientos fueron designados *de República*". Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra antropológica*, t. IV, *Formas de gobierno indígena*, p. 32.

[6] Durante el tiempo de su administración "los gobernadores y concejales indígenas eran responsables de la gestión interna de la 'república india' y en teoría representaban los intereses de la comunidad indígena en su conjunto. En la práctica, cumplían estas principales funciones: el mantenimiento del orden, la vigilancia de las tierras comunales, la existencia de alimentos, de la disponibilidad de agua y del mercado local, la organización del repartimiento y la recaudación de tributos en nombre del corregidor, y de hacer que los miembros de la comunidad asistieran a la iglesia". Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, p. 52.

[7] De acuerdo con Claudia Guarisco "en algunos pueblos la participación electoral era más amplia que en otros, pues además de los principales votaban los indios del común. Cuando así acontecía, se decía que las elecciones se habían realizado en 'cabildo abierto'". C. Guarisco, *op. cit.*, p. 90. Sin embargo, para las repúblicas indígenas que nos ocupan no se ha encontrado evidencia de este tipo de mecanismo de elección.

pago de los Reales Tributos".[8] Mientras que los caciques gozaban de exención permanente en el pago de éstos, así como algunos otros privilegios como montar a caballo, usar daga, utilizar vestimenta española y poseer escudo de armas.[9] De igual forma, fue prerrogativa exclusiva de caciques y principales participar en las elecciones.[10]

Las Leyes de Indias manifestaron en la letra una clara política proteccionista hacia el indio, considerado como un vasallo tutelado del rey, y respetando su estatuto de hombre libre. Sin embargo, de acuerdo con los testimonios documentales, los indios estuvieron sometidos a distintos abusos y excesos por parte de las autoridades españolas, de la población blanca e incluso de sus propios nobles. Al mismo tiempo que buscaron los medios legales para evadir el trabajo de repartimiento al que estaban obligados a razón de cuatro por ciento.

Por lo tanto, el objetivo del presente texto es visualizar en conjunto el corpus documental generado ante el Tribunal General de Indios de la Nueva España, durante el siglo XVIII, en las cinco cabeceras administrativas y de doctrina del Valle del Mezquital, lo que permitirá distinguir entre los diferentes tipos de casos que se litigaban en este tribunal, dando una clara muestra de lo que fue la norma y la práctica en los pueblos de indios de esta jurisdicción. Es un ejercicio cuantitativo que permite un acercamiento con una serie de primeras

[8] *Ibid.*, p. 35. Desde las Leyes de Indias se establecieron las categorías de tributarios y medios tributarios, indígenas varones de 18 a 50 años de edad. Los tributarios eran casados, y los medio tributarios, solteros. Se hizo de este modo debido a que los indígenas jóvenes permanecían sin casarse, en algunos casos hasta la edad de 30 años, para evitar el pago del tributo. *Recopilación…*, *op. cit.*, tomo, III, libro VI, título V, ley VII, p. 240. "En 1812, y tras la abolición de los Reales Tributos, los gobernantes dieron un gran paso hacia la igualdad legal esencial para la emergencia de la República representativa, al establecer un impuesto que homogeneizaba fiscalmente a los indios con los españoles, castizos, mestizos y pardos. Desde entonces, aquéllos debieron satisfacer la Alcabala del Viento. La medida fue posible gracias a la activa participación que habían demostrado tener en el comercio". C. Guarisco, *op. cit.*, p. 111.

[9] A este respecto véase Margarita Menegus, "La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes".

[10] Archivo General de la Nación (AGN), *Indios*, vol. 55, exp. 437, f. 428v. "El virrey manda a la justicia de Ixmiquilpan notifique a los oficiales de república no impidan a Nicolás de Santiago ni a sus hijos votar".

interpretaciones, que muestran líneas de investigación sobre las cuales llevar a cabo trabajos posteriores.

El universo documental en el que está basado este texto proviene de los fondos del Archivo General del Estado de Hidalgo, del Archivo Histórico del Poder Judicial del Estado de Hidalgo y de los ramos Indios, Criminal y Civil del Archivo General de la Nación. Se trata de un total 398 expedientes, de los cuales 98 corresponden a la cabecera de Actopan, 103 a la jurisdicción de Ixmiquilpan, 56 a Tula, 76 a Tetepango y 65 a Jilotepec. Como puede verse en el cuadro 5, hubo una serie de transgresiones que resultaron generales a todas las jurisdicciones, frente a otras que sólo tuvieron presencia en una o dos de ellas.

Así, podemos observar que todas las jurisdicciones enfrentaron problemas sobre elecciones, excesos por parte de las autoridades (civiles y eclesiásticas), conflictos de tierras y reclamos sobre las funciones del cabildo. También observamos que las causas por alborotos, problemas con el trabajo de repartimiento, sobre demanda de privilegios por parte de los principales y aquellos relativos a los bienes de comunidad y el cobro de tributos, aparecen en cuatro de las cinco jurisdicciones. Finalmente, ocursos que señalan la inasistencia a la doctrina sólo los encontramos en Actopan, así como aquellos que exigen la expulsión de no indios del pueblo (en este caso un español); mientras que los problemas sobre justicia[11] y los que se refieren a cofradías[12] aparecieron únicamente en Tetepango, y sólo en Jilotepec y en Ixmiquilpan encontramos documentación sobre la destitución de un gobernador en funciones.[13] Contrariamente a

[11] Englobamos bajo el término *justicia* los casos que solicitaban la intervención de la autoridad para asistir causas de viudas, cobro de deudas, etc., debido a que se buscaba la impartición de justicia, sin pertenecer a un rubro de transgresión o denuncia más genérica.

[12] Generalmente, los documentos que englobamos bajo este término se refieren a solicitudes al cabildo para el resguardo de los bienes o la denuncia de su desaparición, robo o malversación.

[13] AGN, *Indios*, vol. 43, exp. 150 bis, fs. 225-226. "El virrey declara por nula la elección de gobernador del pueblo de Ixmiquilpan en Ignacio de la Corona y manda se celebre de nuevo". Este caso implica que se entregue la vara de un gobernador que *de facto* ya estaba en funciones. Es importante resaltarlo dado que, aun cuando se les acusaba de reelecciones sucesivas y excesos diversos, por lo general no eran sustituidos sino que se recomendaba que no volvieran a ejercer oficios de república.

Cuadro 5
PRESENCIA DE CAUSAS EN LOS PUEBLOS
DEL VALLE DEL MEZQUITAL

CAUSA	ACTOPAN	TETEPANGO	IXMIQUILPAN	TULA	JILOTEPEC
Elecciones	X	X	X	X	X
Repartimiento	X	X	X	-	-
Alborotos	-	X	X	X	-
Doctrina	X	-	-	-	-
Excesos	X	X	X	X	X
Tierras	X	X	X	X	X
Bienes de comunidad y tributos	-	X	X	X	X
Real Hacienda	X	-	X	-	-
Jurisdicción	-	-	X	-	X
Criminales	X	-	-	X	-
Destierro	X	-	-	-	-
Justicia	-	X	-	-	X
Funciones de cabildo	X	X	X	X	X
Expulsión de no indios	X	-	-	-	-
Policía	-	-	X	X	-
Conducta de los principales	X	-	-	-	-
Demanda de privilegios	-	X	X	X	-
Destitución de funcionarios	-	-	-	-	X
Cofradías	-	X	-	-	-

Fuente: AGN, *Indios*, *Civil*, *Criminal*; AHEH y AHPJEH.

lo que suponíamos al iniciar este ejercicio, solamente Ixmiquilpan y Jilotepec mostraron problemas de jurisdicción, lo que se refiere a pueblos sujetos que reclaman erigirse en cabecera. Sin embargo, la segunda cabecera sólo arrojó un caso.

Los expedientes que muestran transgresiones en materia de elecciones fueron los más abundantes. Encontramos porcentajes que oscilan entre 45 y 29% de los casos por cada jurisdicción. En segundo lugar, porcentualmente registramos denuncias por excesos de las autoridades. En menor medida, ocursos relativos a la venta de tierras, salvo en los casos de Ixmiquilpan y Jilotepec, donde este rubro ocupa el segundo lugar; seguidos por denuncias sobre las facultades de las autoridades del pueblo (véase cuadro 6).

Los problemas respecto del trabajo de repartimiento, aunque generales a tres de las jurisdicciones (solamente en Tula y Jilotepec faltaron

Cuadro 6
PORCENTAJES DE CAUSAS EN CORPUS, POR JURISDICCIÓN

CAUSA	*IXMIQUILPAN*	*ACTOPAN*	*TETEPANGO*	*TULA*	*JILOTEPEC*
Elecciones	39%	45%	37%	30%	40%
Repartimiento	2%	8%	4%	-	-
Alborotos	1%	-	1%	2%	-
Doctrina	-	2%	-	-	-
Excesos	7%	13%	20%	27%	13%
Tierras	17%	8%	8%	13%	24%
Bienes de comunidad y tributos	5%	-	8%	14%	14%
Real Hacienda	9%	6%	-	-	-
Jurisdicción	5%	-	-	-	1%
Criminales	-	6%	8%	3%	-
Destierro	-	4%	-	-	-
Justicia	-	-	3%	-	4%
Funciones de cabildo	8%	2%	8%	2%	3%
Expulsión de no indios	-	2%	-	-	-
Policía	5%	-	1%	5%	-
Conducta de los principales	-	4%	-	-	-
Demanda de privilegios	2%	-	1%	4%	-
Destitución de funcionarios	-	-	-	-	1%
Cofradías	-	-	1%	-	-
Total	100%	100%	100%	100%	100%

Fuente: AGN, *Indios*, *Civil*, *Criminal*; AHEH y AHPJEH.

expedientes al respecto), fueron relativamente de poca relevancia: los llamamientos a que los indios acudieran a cumplir esta obligación no superan 8% de los expedientes por jurisdicción. La mayoría de las quejas interpuestas por los naturales con respecto a trabajos excesivos o a negativas de cumplir con el repartimiento en determinados lugares se encuentra en expedientes, incluidas en el rubro de excesos, pues son denuncias contra individuos con autoridad que abusan de su posición: españoles (hacendados o comerciantes), curas, oficiales de república, gobernadores o miembros de la alcaldía mayor.

En tanto que el rubro de Criminal incluye ocursos por agravios, sevicia, homicidios y robo. En este sentido, cabe destacar la presencia de

las familias de caciques en este tipo de denuncias, lo cual nos permite acercarnos a la complejidad de las relaciones en el interior de los pueblos. Resalta el caso del asesinato de María Martín, esposa de Miguel de la Cruz, cacique del pueblo de Ixmiquilpan. En esta investigación estuvo involucrado su padre Agustín de la Cruz, quien en sus primeras declaraciones desconoció los pormenores del asesinato y afirmó que su hijo no se encontraba en el pueblo cuando ocurrieron los hechos. María fue encontrada desnuda y con marcas de haber sido azotada, con una soga en el cuello y empalada. Al inicio de la investigación Miguel de la Cruz se refugió en el convento y al término de la diligencia resultó responsable del asesinato de su esposa. María Martín no pertenecía a un linaje noble, era india del común del pueblo de Tlacintla y con anterioridad había denunciado a su esposo por mantener ilícita amistad con otra mujer.[14] La familia De la Cruz se vio envuelta en otra causa criminal cuando Ana María de la Cruz denunció a su esposo Manuel de Alvarado, cacique y principal del pueblo, por sevicia. Después de la investigación (en la que también se comprobó el amancebamiento de Manuel) se resolvió con una disculpa en el juzgado y con la promesa de no volver a recurrir a la violencia.[15] Este caso es una clara muestra de las redes de poder que se tejían entre las familias de nobles locales, en aras de mantener el poder, el prestigio y los bienes materiales en círculos fortalecidos por las alianzas matrimoniales.

Como es claro, la transgresión que se denunciaba con mayor frecuencia tenía que ver con las elecciones de los oficiales de república, es decir, con la integración de los cuadros dirigentes en el interior de los pueblos. Debido a la abundancia documental decidimos centrar el análisis en los casos de elecciones y, a partir de ahí, generar líneas hacia otras posibles transgresiones como demandas de privilegios o alborotos. El cuadro 7 muestra una mirada general a los problemas electorales en el Valle del Mezquital.

[14] Archivo Histórico del Estado de Hidalgo (AHEH), Ixmiquilpan, sección Justicia, serie Juicios Criminales, tomo 1, caja 1, exp. 39, fs. 1-12v. "Causa de homicidio contra Miguel de la Cruz, 1749".

[15] AHEH, Ixmiquilpan, sección Justicia, serie Juicios Criminales, tomo 1, caja 2, exp. 8, fs. 1- 11. "Causa contra Manuel Alvarado por sevicia, 1772".

Cuadro 7
TRANSGRESIÓN EN ELECCIONES EN LOS PUEBLOS
DEL VALLE DEL MEZQUITAL

CAUSA	*ACTOPAN*	*TETEPANGO*	*IXMIQUILPAN*	*TULA*	*JILOTEPEC*
Nulidad	X	X	X	X	X
Que se ejecuten las elecciones	X	X	X	X	X
Legitimidad de los caciques (por residencia o linaje)	X	X	X	X	-
Elecciones en orden	X	-	X	-	-
Informar el resultado	X	X	X	X	X
Interferencias de religiosos	X	-	-	-	-
Interferencias de justicias o alcaldes	X	X	X	X	X
Reintegrar/entregar las varas	X	X	X	X	X
Reelecciones	X	X	X	X	X
Renuncia del cargo	-	-	-	-	X
Orden para que el principal electo tome el cargo	-	-	-	-	X
Permisos para que el cura interfiera	-	-	X	-	-

Fuente: AGN, *Indios*, *Civil*, *Criminal*; AHEH y AHPJEH.

Ese cuadro evidencia que los tópicos denunciados eran los mismos en todas las jurisdicciones durante el siglo estudiado aquí. Encontramos, pues, que la legitimidad de los caciques elegibles o electores se ponía en duda y había una exigencia común de que se entregaran las varas de mando, así como una continua insistencia con respecto a que se cumplieran las condiciones para optar por el puesto; de esta forma se exigía que fuera demostrada su posición de caciques, así como su "pureza de sangre".

Asimismo, las reelecciones y la interferencia de las autoridades sobresalen como prácticas generales. Sin embargo, también encontramos exigencias por parte de las autoridades españolas para que los indios ejecuten sus elecciones anualmente e informen los resultados, así como constantes casos de anulación de los procesos electorales. Observamos que los números particulares de cada jurisdicción no muestran tendencias comunes a todas ellas, como se puede observar en el cuadro 7. Los rubros y los porcentajes hallados en la documentación

Cuadro 8
TRANSGRESIÓN EN ELECCIONES EN LOS PUEBLOS
DEL VALLE DEL MEZQUITAL (PORCENTAJE)

CAUSA	*IXMIQUILPAN*	*ACTOPAN*	*TETEPANGO*	*TULA*	*JILOTEPEC*
Nulidad	8%	12%	7%	7%	16%
Que se ejecuten las elecciones	25%	12%	28%	29%	32%
Legitimidad de los caciques (por residencia o linaje)	4%	16%	11%	7%	-
Elecciones en orden	4%	4%	-	-	-
Informar el resultado	16%	8%	28%	14%	16%
Interferencias de religiosos	-	16%	-	-	-
Interferencias de justicias o alcaldes	14%	8%	3%	7%	4%
Reintegrar/entregar las varas	21%	12%	11%	29%	12%
Reelecciones	6%	12%	12%	7%	4%
Renuncia del cargo	-	-	-	-	4%
Orden para que el principal electo tome el cargo	-	-	-	-	12%
Permisos para que el cura interfiera	2%	-	-	-	-
Total	100%	100%	100%	100%	100%

Fuente: AGN, *Indios*, *Civil*, *Criminal*; AHEH y AHPJEH.

de las jurisdicciones que integraban el Valle del Mezquital se reflejan en el cuadro 8.

En este plano, los porcentajes nos permiten conocer más de cerca la dinámica de cada una de las jurisdicciones. Por ejemplo, notamos que las anulaciones de elecciones eran relativamente bajas, pues cuando mucho alcanzaron 16% en el caso de Jilotepec y 12% en el de Actopan, mientras que en el resto se mantuvo en alrededor de 7 u 8%. Asimismo, las interferencias por parte de justicias, en los casos de Actopan, Tetepango y Tula, tuvieron baja frecuencia. Observamos que durante el siglo XVIII sólo 3% de los expedientes para Tetepango, 8% para Actopan y 7% para Tula se refieren a este aspecto; Ixmiquilpan, por su parte, mostró un porcentaje de 14%, sólo seguido por Jilotepec con 13 por ciento.

El primer contraste surge cuando comparamos con las denuncias por interferencia de los curas. En los casos de Tula y Jilotepec no encontramos esas infracciones; lo que sí observamos, específicamente

en Ixmiquilpan, fue un permiso expreso para que el sacerdote de la doctrina pudiera nombrar al fiscal de la iglesia. En el caso de Actopan las interferencias por parte de los curas fueron más frecuentes, pues rondaron 17 por ciento.

Sin embargo, lo que más llama la atención son los rubros señalados como "que se ejecuten las elecciones", "informar el resultado" y "reintegrar varas". Estos puntos específicos, junto con el que alude a "legitimidad de los caciques" (por residencia o linaje, aunque este último en menor medida), nos permiten aproximarnos a la práctica política de los pueblos del Mezquital. Así pues, notamos que para Ixmiquilpan, Tula, Tetepango y Jilotepec existe 25, 29, 28 y 32%, respectivamente, de exigencias para que se ejecuten las elecciones; 21, 29, 11 y 12% de peticiones para que se entreguen las varas a los funcionarios electos, y 16, 14, 26 y 16% de demandas para que se informara a la autoridad virreinal el resultado de las elecciones. Estos números sugieren que tanto en Ixmiquilpan como en Tetepango, Tula y, sobre todo, Jilotepec, era una práctica común, al menos en algunos periodos del siglo, la dilación en la ejecución de elecciones, o bien en la información del resultado de éstas dirigida a la audiencia. Asimismo, parecería que, al menos en el caso de Tula e Ixmiquilpan, la retención de varas era otra estrategia para mantener el poder político en manos de algunas familias de caciques. Ambos casos nos muestran una clara autonomía en el gobierno de los pueblos que recaía en los cabildos, donde la Audiencia poseía una injerencia limitada por el desconocimiento.

El uso de la vara fue parte fundamental de la dignidad de los miembros del cabildo, con la cual se distinguían los gobernadores y los demás oficiales de república frente al común de los naturales; su uso estuvo reglamentado por las Leyes de Indias, en las que se establecía que era la insignia por la cual debían ser reconocidos.[16] Por lo tanto, con el paso de los años la vara de mando se tornó un elemento de prestigio que dotaba de autoridad a su portador. Por eso algunos naturales, que

[16] *Recopilación…*, *op. cit.*, libro V, título II, ley XI, "Que los gobernadores, corregidores, alcaldes mayores y sus tenientes traigan vara de justicia y sigan a todos con benignidad", p. 170.

no eran oficiales de república, recurrían a su uso para ganar respeto y obediencia. Fue el caso de los alguaciles de la iglesia de Ixmiquilpan: don Agustín de la Bárcena, don Francisco de Mendoza, don Juan Antonio de Ribera y don Manuel de Alvarado, quienes acusaron al juez eclesiástico del partido, don Francisco de Acosta, por prohibirles el uso de las varas. Se quejaron de la siguiente manera: "despojándonos con este hecho del goce de ellas de que resulta el que no usándolas los indios no tienen el respeto debido ni concurren como siempre a la doctrina".[17] Debido a esto se determinó que se les permitiera el uso de la vara "por ser costumbre en aquella doctrina", bajo la pena de 200 pesos.[18] De esta forma podemos notar que el prestigio del uso de la vara se extendió hacia los fiscales de los indios, a pesar de que su uso se circunscribía al ámbito civil, lo cual se permitió debido a que era una costumbre en la región.

En el caso de Actopan, por otro lado, parecería que la estrategia que tuvo más frecuencia relativa durante el siglo XVIII fue la puesta en duda de la legitimidad de los caciques elegibles. Si bien no fue privativo de esta jurisdicción, sí encontramos que 16% de los expedientes sobre elecciones en Actopan muestran demandas en este sentido frente a 12% de los que se refieren a la ejecución de las elecciones o a informar sobre las mismas.

Cabe resaltar que la presencia de las quejas que ponían en duda la legitimidad de los caciques en general se referían a que *1)* los caciques no residían en la jurisdicción y, por lo tanto, se desconocía su ascendencia, *2)* no pertenecían a familias principales, o bien *3)* no se trataba de indios puros, sino que había habido mezcla de sangre, principalmente con españoles, dentro del linaje.

Encontramos que acusarse mutuamente de tener sangre "mestiza" fue una práctica recurrente en la lucha entre familias por el control de los cabildos. Fue el caso en el conflicto entre las familias Robledo

[17] AGN, *Indios*, vol. 54, exp. 315, f. 289v. "El virrey manda a la justicia de Ixmiquilpan que constando la posesión de varas de los alguaciles mayores de la iglesia se los restituya so pena de 200 pesos".

[18] AGN, *Ibid*., f. 290.

y Quezada en la jurisdicción de Ixmiquilpan. La denuncia fue hecha por don Bartolomé Díaz de Quezada en 1726, gobernador de Tlacintla, quien afirmó "haberse introducido en su pueblo el pernicioso abuso de permitir y admitir a los cabildos que se congregaban para las anuales elecciones de gobernador y oficiales de república, algunas personas que no debían concurrir por no ser indios puros, sino mestizos y con otras mezclas advenedizas y extranjeros de otras reducciones y pueblos".[19]

Ante esto las autoridades determinaron que "los mestizos y demás maculados con alguna mezcla no podían obtener los empleos de república [pues sólo podían] ser gobernantes los caciques y principales".[20] Al final de la denuncia, don Bartolomé de Quezada expresa que Mateo y Juan de Robles (caciques) no eran indios puros, por lo que no debían participar en las elecciones.

Con esta denuncia trató de asegurarse de excluir a una familia con la que tenía un claro conflicto. El problema entre electores para oficiales de república continuó durante varios años en el pueblo de Tlacinta, en un intento por lograr la hegemonía de su familia al frente del cabildo.

Otro elemento importante que muestra la documentación es que los caciques no necesariamente debían ser originarios del pueblo para participar como electores y ser oficiales de república. Es el caso de Joseph Cornejo, quien se volvió un cacique importante en la Sabana a pesar de ser originario del partido de Mixquiahuala, jurisdicción de Tetepango.[21] De igual forma, Ignacio de la Corona, que perteneció a una familia prominente en el gobierno del pueblo de la Sabana y la cabecera de Ixmiquilpan, era originario del pueblo cabecera de

[19] AGN, *Indios*, vol. 51, exp. 101, f. 113. "Para que la justicia del pueblo de Tlacintla haga que en las elecciones de los naturales se observen los despachos, ordenanzas y demás prevenidos sin permitir se entrometan los advenedizos y demás calidades".

[20] *Ibid.*, vol. 51, f. 113v.

[21] AGN, *Indios*, vol. 36, exp. 470, f. 427. "El virrey manda a la justicia más cercana a Ixmiquilpan averigüe sobre las vejaciones y maltratos cometidos por cuatro indios, oficiales de república, contra los naturales de este pueblo".

Tetepango.[22] Como puede verse, para participar activamente en los cargos sólo era necesario que tuviera varios años avecindado en el territorio.[23] Por eso fue un argumento que se destacó en las denuncias sobre la ascendencia noble de ciertos personajes en medio de la lucha de facciones por el control de los cargos de república.

La rotación de caciques y principales en los puestos del cabildo indígena fue una práctica frecuente. Al igual que el hecho de que una familia ocupara la mayoría o todos los oficios de república durante un año. Fue el caso de la familia Corona, en la jurisdicción de Ixmiquilpan, ya que Juan de la Corona fue gobernador en 1717, y Nicolás y Lorenzo de la Corona, alcaldes; Ignacio de la Corona fue gobernador en 1719; durante este periodo Isidro Vázquez se desempeñó como fiscal, siendo gobernador en 1723. Para 1727 Ignacio de la Corona nuevamente fue gobernador, en tanto que Joseph de la Corona ostentó este cargo en 1768. Para 1772 Joseph Vargas estuvo al frente del cabildo, cargo que volvió a ocupar en 1772 y 1783.

Asimismo, en Tlacintla destacó Bartolomé de Quezada, gobernador en 1726, reelecto en cinco ocasiones, de 1765 a 1770. José Mendoza estuvo al frente del cabildo en 1783, año en que Pedro Mendoza fue oficial de república. En el pueblo de San Juan Bautista destacó la familia De la Cruz, ya que Andrés y Lorenzo de la Cruz fueron alcaldes en 1745 y Juan Joseph de la Cruz y Andrés de la Cruz se desempeñaron como alcalde y regidor, respectivamente, en 1783. De igual forma, Nicolás Pérez fue gobernador de Chilcuautla en 1782. La misma familia ocupó el puesto de alcalde en 1783, y en 1788, de nueva cuenta, los cargos de alcalde y gobernador.

Según muestran los cuadros, las reelecciones también constituyeron una práctica recurrente que derivó en diversas denuncias por parte de

[22] AGN, *Indios*, vol. 43, exp. 150 bis, fs. 225-226. "El virrey declara por nula la elección de gobernador del pueblo de Ixmiquilpan en Ignacio de la Corona y manda se celebre de nuevo."

[23] Fue el caso del gobernador de Mapeté que tenía 12 años avecindado en ese pueblo. AGN, *Indios*, vol. 70, exp. 103, f. 103. "El virrey absuelve a los indios del pueblo nuevo de Mapeté de la acusación que les hizo su cura, condena a éste en todas las costas de la instancia y manda al subdelegado del partido de Ixmiquilpan haga las notificaciones y apercibimientos y demás que se previene".

los naturales; en este sentido, en el pueblo de la Sabana, Lorenzo de Vargas se reeligió durante cinco años consecutivos, de 1712 a 1716, al tiempo que Manuel Vargas se desempeñó como fiscal y se reeligió como gobernador en 1719 y 1720. Finalmente, en el pueblo del Santo Cristo de Orizaba, Pablo de Alvarado se reeligió durante 1764 a 1768 como gobernador. No obstante, el conocimiento en torno de los indígenas que fueron oficiales de república en los pueblos de la jurisdicción, se tiene sólo en forma parcial, puesto que no todas las actas de elección se conservaron, o bien en algunas de ellas se omitieron los apellidos de los miembros del cabildo.

En tanto, en la jurisdicción de Actopan tenemos a Juan de la Cruz como gobernador de San Agustín en 1707, a Pablo de la Cruz en el pueblo de Santiago en 1728 y en Actopan en 1729, a Nicolás de la Cruz como gobernador de Actopan durante 1721-1725, a Diego de la Cruz como gobernador de Tetitlán de 1723 a1727, y a Ramón Cruz como regidor de Santiago en 1729. Agustín de Santiago gobernó Actopan en 1720 y Nicolás de Santiago, Tetitlán de 1759 a 1765, periodo en que también tuvo el cargo de gobernador de San Mateo en 1761. Andrés Solís Moctezuma gobernó Actopan en 1707, Pedro Moctezuma fue alcalde de 1728 a 1729 y Diego Moctezuma gobernó Actopan en 1722 y 1759 y fungió como alcalde de Yolotepec en 1729. Por su parte, los Altamirano estuvieron presentes en Actopan y Santiago, Pedro de Altamirano como gobernador de Actopan en 1728 y de Santiago en 1729 y Diego Altamirano como alcalde en ese mismo año.

Marcos Pérez fue regidor de Actopan en 1728, Juan Pérez alguacil de Santiago de 1728 a 1729, Pascual Pérez alguacil de Yolotepec en 1728, Sebastián Pérez regidor de San Sebastián en 1728 y Andrés Pérez de Yolotepec en 1729. Finalmente, Melchor de Aspeitia fue alguacil de Actopan en 1729 y Manuel Aspeitia regidor de Yolotepec ese mismo año. De esta forma tenemos a seis familias que mostraron movilidad como oficiales de república de diversos cabildos dentro de la jurisdicción.

Es importante señalar que las familias Santiago y Cruz se encuentran presentes en ambas jurisdicciones. En el caso de los Cruz, se relacionan con otra familia influyente en el control de los cabildos en Ixmiquilpan: los Corona, cuya presencia se remonta a las primeras décadas del siglo XVII. La conexión entre ambas familias se ve reflejada en una

investigación que ordena la Audiencia a la alcaldía mayor de Actopan para asegurar que Nicolás de Cruz Enríquez fuera un cacique de linaje que, como tal, tenía derecho a portar armas: "Don Nicolás, don Pablo y don Mateo son hijos legítimos de don Juan de la Cruz y doña Ana de la Corona habidos y tenidos y todos durante pasados por tales caciques que en aquel paraje quienes ejercieron los cargos de aquella república".[24]

De igual manera en la jurisdicción de Tetepango tenemos la presencia de la familia Delgado, que gobernó el cabildo de Tlaquitlapilco en 1715, cuando Tomás Delgado fungió como gobernador y Diego Delgado como alcalde. En tanto que Juan Moctezuma fue gobernador de Hueypuchtla en 1722 y Antonio Moctezuma alguacil del barrio de San Juan. Jerónimo de la Cruz fue gobernador de Sayula en 1720 y en 1729 Francisco de la Cruz fue alcalde, Antonio de la Cruz regidor y Alonso de la Cruz alguacil. De igual forma, en 1752 Hilario Hernández y Joseph Hernández fueron fiscales en Atitalaquia, al tiempo que Miguel Hernández y Simón Hernández se desempeñaron como alcaldes. Cabe destacar la presencia de Sebastián de la Corona como gobernador interino en el pueblo de San Pedro Tlaxcuapan en 1717.

Por su parte, Francisco Jiménez se desempeñó como gobernador de Santiago Tultengo, jurisdicción de Tula, de 1717 a 1719; Nicolás Jiménez gobernó San Andrés en 1722, y Juan García de Jiménez fue alcalde del cabildo de Santa Ana en 1723. Y en Tepexi del Río, en la elección de 1720, encontramos a Lorenzo y Domingo de San Juan, quienes se desempeñaron como regidores y Melchor de San Juan como alguacil. Ese mismo año Juan y Pablo de la Cruz fueron electos alcaldes, Jerónimo de la Cruz fue gobernador de Santa María Atengo en 1724, mismo año en que Juan de la Cruz fue alcalde del cabildo de Santiago y en 1757 Sebastián de la Cruz fue alcalde de Tula.[25]

[24] AGN, *Indios*, vol. 49, exp. 157, f. 189. "El virrey concede licencia a Nicolás de la Cruz Enríquez y a sus hermanos Pablo y Mateo, caciques del pueblo de Actopan para que puedan traer armas".

[25] Es importante hacer notar que el conocimiento que tenemos sobre los caciques elegidos para los empleos de república a lo largo del siglo XVIII es limitado, lo cual obedece principalmente a dos razones: *1)* no siempre se conservan las actas de elecciones y *2)* la reconstrucción se apoya en documentos emanados de los cabildos y de la alcaldía mayor de cada jurisdicción en los cuales no siempre se consigna el apellido de los oficiales de república e incluso del gobernador; lo anterior da como resultado un conocimiento

Por lo tanto, es clara la extensión de las redes de influencia tejidas por las familias de caciques en torno de los puestos del gobierno indio. Al menos las familias Cruz y Corona se encuentran presentes en cuatro de las cinco jurisdicciones del Valle del Mezquital, ocupando puestos de república, lo que sin duda revela los alcances de sus redes de poder e influencia que les permitía mantenerse presentes en los cuadros dirigentes de la región.

En otro sentido, dos de las jurisdicciones de este estudio reportan un porcentaje considerable de intromisión de sujetos indebidos en los procesos electorales: en Actopan encontramos 24% mientras que en Ixmiquilpan hay 14%. Tetepango muestra sólo 3% de intromisiones, en tanto que Tula reportó 7% y Jilotepec 4%. Entre los sujetos más relevantes en este punto hubo religiosos, oficiales de república y funcionarios de la alcaldía mayor. De acuerdo con las leyes, las elecciones en las repúblicas de indios debían llevarse a cabo con la vigilancia del párroco, pero sin su intromisión; asimismo, autoridades como alcaldes mayores y gobernadores no debían interferir en la libre elección de los miembros del cabildo.

El porcentaje obtenido de los documentos consultados permite observar que la norma no se cumplía a cabalidad; en el caso de Actopan, encontramos que 8% de las causas relativas a elecciones se refieren a la intromisión de oficiales de república, mientras que 16% implica la interferencia de sacerdotes, siendo esta cabecera la que arroja una cantidad de denuncias mayor en lo que a interferencias de clérigos se refiere, frente a Jilotepec, donde todas las intromisiones fueron por parte de oficiales de república. En contraste, para Tula y Tetepango no hay reportes de interferencia de clérigos y sólo un bajo porcentaje de los expedientes refirió interferencias de autoridades indias (véanse las cifras en el párrafo anterior). Para Ixmiquilpan, a pesar de una incidencia considerable por parte de oficiales (el total de las interferencias registradas), resulta interesante señalar que existió una autorización expresa para que el párroco eligiera al fiscal de la iglesia.

fraccionado. Por este motivo las reelecciones y las rotaciones de los caciques presentadas aquí dista de estar concluida y sólo nos brinda ejes generales de la dinámica política de estas poblaciones en materia de elección, gobierno y linaje.

Como refleja la documentación, a pesar de las disposiciones para realizar elecciones sin interferencias externas, observamos la intromisión en los cabildos de diversas autoridades, lo que ponía en entredicho la autonomía de la república. Es el caso del cura Bernardino Álvarez Rebolledo, cura de Actopan, cuya insistencia en interferir en las elecciones del cabildo fue denunciada por los caciques del bando contrario al que apoyaba Rebolledo, en 1764, ante la Audiencia, instancia que recordó que "la intervención de los curas en las elecciones de alcalde y demás oficiales que hacen las repúblicas de naturales no es ni puede ser otra que la de hallarse presentes […] pero ni pueden impedirles la libertad de sus otros ni les tocan otra cosa".[26]

Los curas no sólo intervenían en las elecciones para favorecer a algunos caciques con quienes tenían acuerdos, sino que interferían con el nombramiento y el desempeño del cargo del fiscal, como ocurrió en 1770, cuando el cura de Actopan destituyó al fiscal electo y lo sustituyó por otro, obviando la legalidad emanada de la elección celebrada por los caciques y ratificada por la Audiencia,[27] siendo que, de acuerdo con la propia legislación, "la nominación de los indios fiscales de doctrina no toca ni a los vicarios ni a los curas ministros sino a los vocales y electores de los pueblos en sus elecciones anuales".[28] El fiscal debía ser un indio de entre 50 y 60 años y tenía como función asistir al cura para convocar a los naturales a la doctrina y vigilar su comportamiento.[29] Por lo tanto, el fiscal era elegido al mismo tiempo que los oficiales de república y su nombramiento generaba continuas inconformidades con los religiosos que insistían en tener voz en la elección. Igual que los curas, intervenían alcaldes mayores[30] y algunos

[26] AGN, *Indios*, vol. 61, exp. 3, f. 3. "El virrey manda se observe y cumpla lo prevenido por la ley decimoquinta, título tercero, libro sexto de la recopilación de estos reinos".

[27] AGN, *Indios*, vol. 63, exp. 25m fs. 27-27v. "El virrey manda al alcalde mayor de Actopan notifique de ruego y encargo al cura de aquel partido arregle la situación con los feligreses sobre maltrato y vejaciones. Actopan."

[28] AGN, *Indios*, vol. 55, exp. 294, fs. 270-273. "El virrey declara que la nominación de los indios fiscales de doctrina toca a los mismos vocales y electores de los pueblos", f. 270.

[29] *Idem*.

[30] Como puede observarse en AGN, *Indios*, vol. 49, exp. 166, fs. 197-198. "Para que la justicia más cercana al partido de Octupa pase y notifique al alcalde mayor, no se entrometa en la elección de oficiales de república". De igual forma ocurrió en la elección de

españoles,[31] que podían ser hacendados o funcionarios de la alcaldía mayor, con intereses particulares para favorecer a alguno de los candidatos. En casos extremos se optaba por celebrar la elección en otra localidad para evitar las influencias externas. Así, en 1722 la elección del pueblo de Hueypuchtla, jurisdicción de Tetepango, se realizó en Zumpango por las continuas interferencias del alcalde mayor.[32] Estos datos dejan claro que la manipulación de las elecciones fue una práctica frecuente de los gobernantes indios, que servía a intereses tanto personales como de facciones.

1723 en el Cardonal, cuando se denunció que el alcalde mayor de Ixmiquilpan "compelió a mis partes multando a cada uno de los electores que tienen voz y voto en cuanto sepa para que eligieren por gobernador a don Isidro Vázquez", al que se acusaba de haber vendido tierras de comunidad cuando ostentó el cargo de gobernador en años anteriores. Un año después se denuncia a un cacique del Real del Cardonal, Joseph Hernández, por oponerse al nombramiento de Manuel Sánchez como gobernador y de quien se dijo ser "indio cacique y benemérito del cargo". La resistencia de Hernández era porque insistía en continuar cobrando los tributos de los naturales de esa jurisdicción. AGN, *Indios*, vol. 48, exp. 200, fs. 234- 235. "Para que el alcalde mayor de Ixmiquilpan informe sobre la elección celebrada por los naturales del pueblo del Cardonal". Asimismo, don Simón García, cacique, denunció la intervención del cura de Hueypuchtla y del alcalde mayor de la jurisdicción de Tetepango por interferir en las elecciones "para que recaigan en sus parciales y se continúen en perjuicio de los demás naturales". AGN, *Indios*, vol. 45, exp. 56, f. 77. "Para que el alcalde mayor y cura ministro del partido de Hueypuchtla no embaracen a sus naturales y celebren elección de oficiales de república. Tetepango."

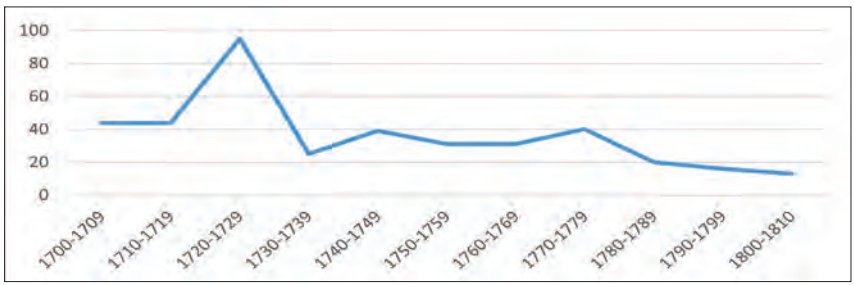
[31] Andrés Solís Moctezuma, Diego Altamirano, Juan Manuel Moctezuma y Nicolás de Lugo, caciques, denunciaron la intromisión del español Agustín Gómez de la Rea en las elecciones de la república. AGN, *Indios*, vol. 36, exp. 400, fs. 362v-363. "Para que el alcalde mayor del partido de Octupa, siendo cierto lo expresado por los naturales de dicho pueblo, remita la elección". Asimismo, en 1727, cuando Ignacio de la Corona fue electo gobernador de Ixmiquilpan, el teniente de la alcaldía mayor no aprobó la elección "sin más motivo que el de su mala intención, interés y fines particulares", por lo que ordenó que se llevara a cabo una nueva elección y "persuadió" a los electores para que nombraran a Diego de Salazar. Al no conseguirlo, convocó a una tercera elección y, mientras tanto, ordenó que Ignacio de la Corona fuera puesto preso. Ante las pruebas presentadas se ordenó respetar la primera elección y poner en libertad a Ignacio de la Corona, bajo la pena de 200 pesos para el alcalde mayor si no cumplía estas disposiciones. AGN, *Indios*, vol. 51, exp. 112, f. 123v. "Para que el alcalde mayor de Ixmiquilpan remita las elecciones que hicieron los naturales de aquella cabecera e informe los motivos de no haberse aprobado la primera y segunda".

[32] AGN, *Indios*, vol. 45, exp. 106, fs. 131-132. "El virrey aprueba y confirma la elección de oficiales de república de los naturales de Hueypuchtla de la jurisdicción de Tetepango".

El análisis de los expedientes generados en esta región pone de manifiesto las vicisitudes de los principales y los caciques de la región al frente de los cabildos indios. Esto nos permite afirmar que, más que en las leyes, es en las transgresiones donde se encuentran las pautas para acercarnos a la vida cotidiana y a la cultura política de los pueblos de indios novohispanos. La mayor parte de las denuncias y los litigios que integramos bajo la descripción de "elecciones" son claramente conflictos pre y poselectorales que la población de las repúblicas de estas jurisdicciones sostuvo con sus caciques y sus principales, pero también de éstos entre sí, por el control de los puestos del cabildo.

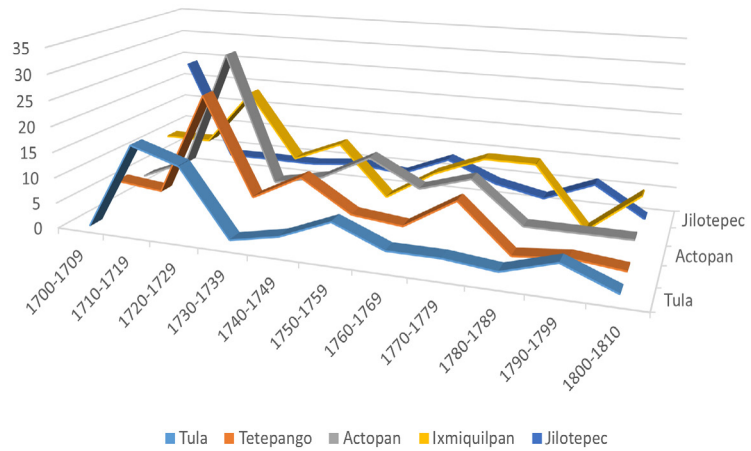
Asimismo, debemos señalar que la década de 1720 muestra un fuerte incremento en las transgresiones en general en ambas jurisdicciones. Una primera hipótesis nos llevó a pensar que la concentración de 31% de los expedientes en el caso de Actopan, y de 20% en el caso de Ixmiquilpan, entre 1720 y 1729 tenía relación directa con problemas relativos a elecciones; sin embargo, en dicha década no existe un incremento sustancial en relación con las otras categorías en las denuncias referentes al rubro electoral. Al contrario, el crecimiento se produjo en casi todos los campos. El periodo de 1770 a 1779 también experimentó un incremento respecto de la década anterior; en este caso no es descabellado atribuir el conflicto a la implementación de las reformas borbónicas (véanse gráficas 1 y 2).

Gráfica 1
TRANSGRESIONES EN EL VALLE DEL MEZQUITAL
POR DÉCADAS



Fuente: AGN, *Indios*, *Civil*, *Criminal*; AHEH y AHPJEH.

Gráfica 2
TRANSGRESIONES EN EL VALLE DEL MEZQUITAL
POR DÉCADAS Y JURISDICCIÓN



Fuente: AGN, *Indios*, *Civil*, *Criminal*; AHEH y AHPJEH.

CONSIDERACIONES FINALES

Entre los numerosos cuerpos que conformaron la sociedad novohispana, los pueblos de indios estuvieron bajo una norma establecida por la legislación hispánica. La transgresión a esa legislación generó diversos documentos que nos permiten ver la dinámica interna de las poblaciones. En este caso, de los pueblos que integraron las jurisdicciones de Ixmiquilpan, Actopan, Tetepango-Hueypuchtla, Tula y Jilotepec, las cinco cabeceras administrativas y de doctrina que integraron el Valle del Mezquital.

La información presentada aquí obedece a una primera aproximación, principalmente cuantitativa. Como se mostró, hay tendencias claras respecto de los momentos en que se registraron más conflictos, que se encuentran en las décadas de 1720 y 1770. Esta revisión nos permite afirmar que la mayoría de las transgresiones denunciadas en estas demarcaciones fue de índole electoral, directamente acerca de la celebración de elecciones, o sobre tensiones pre y poselectorales para

la conformación de los cabildos que gobernaban estos pueblos; por ende, se relacionaban con el ejercicio del poder político. Un primer acercamiento a este corpus documental revela la existencia de redes de poder tejidas por las familias de nobles locales para asegurar la presencia de sus miembros en los puestos de república.

En este sentido, como parte de la cultura política en relación con las elecciones, se observó la utilización de las ordenanzas para alcanzar intereses particulares. Es el caso de la restricción sobre la participación de grupos no indios, los diversos excesos cometidos contra los indios del común y el mal manejo de los recursos de la caja de comunidad, entre otros. En estas denuncias los caciques se acusaban mutuamente de excesos cometidos cuando estaban al frente de los cabildos, lo que muestra las estrategias legales que permitían a los sujetos y a las familias acceder a los cargos de república, en detrimento de otros grupos de parentesco. En general, las acusaciones más frecuentes contra los oficiales de república eran agravios, trabajos forzados y cobros indebidos.[33]

Es relevante señalar que el mayor número de transgresiones si bien son relativas a todos los rubros que señalamos en este estudio, aparecieron durante la década de 1720; posteriormente decrecieron y hacia la década de 1770 de nuevo hubo un incremento general. Las cifras entre 1720 y 1729 pueden interpretarse como problemáticas, como consecuencia de la presión demográfica. Si pensamos que, como ha señalado Menegus, hacia el siglo XVIII el virreinato de la Nueva España experimentó un incremento poblacional, éste pudo impactar no sólo en lo que se refiere a la producción de recursos, sino en su administración. Es decir, el aumento demográfico podría haberse

[33] AGN, *Indios*, vol. 36, exp. 424, fs. 384-384v. "Para que el alcalde mayor de Octupa informe al virrey los motivos que persuadieron al nombramiento de su teniente de los pueblos de San Agustín y San Mateo"; AGN, *Indios*, vol 36, exp. 429, fs. 387-387v. "Para que el alcalde mayor de Octupa remueva de su cargo al teniente Juan Mateo Durán a pedimento de los naturales de San Agustín y San Mateo"; AGN, *Indios*, vol. 49, exp. 179, fs. 219v-220v. "Comisión a Antonio de Castro, para que averigue sobre vejaciones que reciben los indios de parte del cacique de Actopan"; AGN, *Indios*, vol. 63, exp. 301, fs. 326v-327v. "El virrey manda al alcalde mayor de Octupa informe sobre el modo que se dice haberse celebrado la elección de gobernador y demás oficiales de república del pueblo de Santa Bárbara de la Lagunilla".

traducido en presión sobre el acceso a los cargos públicos, debido al aumento de individuos en los grupos familiares de relevancia política en las jurisdicciones estudiadas aquí. El segundo repunte, hacia la segunda mitad del siglo, se puede observar a la luz de la implementación de las reformas borbónicas y de los cambios que se ordenaron en los pueblos en materia política, administrativa y económica. El éxito de esta implementación y su relación con el aumento de expedientes por transgresiones requiere un análisis puntual.

Los dos picos en el número de denuncias por transgresiones podrían obedecer, en un primer momento (en la década de 1720), a una dinámica interna de los pueblos y las familias de caciques que disputaban la influencia política mientras que, en un segundo momento, puede leerse como un conflicto en el interior de los pueblos derivado de presiones externas: la implementación de las medidas impulsadas por la política borbónica. De esta forma, este trabajo permite hacer especulaciones y aventurar hipótesis que deben ser contrastadas con una revisión documental más amplia y a través de problemáticas que tengan como ejes conductores la cultura política local y la coyuntura política general.

La importante mayoría de casos referentes a elecciones muestra que la vida política de los pueblos implicó dinámicas de confrontación a nivel interno y externo, local y regional. Queda claro que las diferencias locales repercutieron de manera importante en la forma en que se vivieron la norma y la transgresión, a la vez que revela un patrón de comportamiento de los nobles en estas localidades que gestaron una cultura política propia, basada en las reelecciones sucesivas y en la rotación de las familias de caciques en los cargos de república, tendencia que fue más marcada en las jurisdicciones de Ixmiquilpan y Actopan. Cabe destacar a dos familias importantes: los Corona y los Cruz, que, en diferentes momentos, se integraron a los cabildos de cuatro de las cinco jurisdicciones estudiadas aquí a lo largo del siglo XVIII. Sin duda, muestra de las redes de poder que manejaron a un nivel regional.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo

AGN: Archivo General de la Nación
AHEH: Archivo Histórico del Estado de Hidalgo

AGN: *Indios*, vol. 36, exp. 429.
AGN, *Indios*, vol. 36, exp. 400.
AGN, *Indios*, vol. 36, exp. 424.
AGN, *Indios*, vol. 36, exp. 470.
AGN, *Indios*, vol. 43, exp. 150 bis.
AGN, *Indios*, vol. 45, exp. 106.
AGN, *Indios*, vol. 45, exp. 56.
AGN, *Indios*, vol. 48, exp. 200.
AGN, *Indios*, vol. 49, exp. 157.
AGN, *Indios*, vol. 49, exp. 166.
AGN, *Indios*, vol. 49, exp. 179.
AGN, *Indios*, vol. 51, exp. 101.
AGN, *Indios*, vol. 51, exp. 112.
AGN, *Indios*, vol. 54, exp. 315.
AGN, *Indios*, vol. 55, exp. 294.
AGN, *Indios*, vol. 55, exp. 437.
AGN, *Indios*, vol. 61, exp. 3.
AGN, *Indios*, vol. 63, exp. 25.
AGN, *Indios*, vol. 63, exp. 301.
AGN, *Indios*, vol. 70, exp. 103

AHEH, *Ixmiquilpan*, sección Justicia, serie Juicios Criminales, tomo 1, caja 1, exp. 39.
AHEH, *Ixmiquilpan*, sección Justicia, serie Juicios Criminales, tomo 1, caja 2, exp. 8.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra antropológica*, t. IV, *Formas de gobierno indígena*, 3ª ed., México, Fondo de Cultura Económica/Universidad

Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz, 1991.

Guarisco, Claudia, *Los indios del valle de México y la construcción de una nueva sociabilidad política 1770-1835*, México, El Colegio Mexiquense, 2003.

Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Menegus, Margarita, "La destrucción del señorío indígena y la formación de la república de indios en la Nueva España", en Heraclio Bonilla (ed.), *El sistema colonial en la América española,* Barcelona, Crítica, 1991.

——, *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca: 1500-1600*, México, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Secretaría General Técnica, 1998.

——, "El gobierno de los indios de la Nueva España, siglo XVI. Señores o cabildo", *Revista de Indias*, vol. 59, núm. 217, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, septiembre-diciembre de 1999, pp. 599-617.

——, "La nobleza indígena en la Nueva España: circunstancias, costumbres y actitudes", en Pablo Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo I, *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*, dir. de Pilar Gonzalbo Aizpuru, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2006, pp. 501-523.

Recopilación de Leyes de Indias, 5ª ed., Madrid, Boix, 1841.

Entre orden y transgresión: la cultura política del tumulto de Zacualtipán, 1772

*Leopoldo Martínez Ávalos**

> *El alcalde, único funcionario, máxima autoridad y representante de un poder demasiado lejano como para provocar temor, era un individuo obeso que sudaba sin descanso. Decían los lugareños que la sudadera le empezó apenas pisó tierra luego de desembarcar del* Sucre*, y desde entonces no dejó de estrujar pañuelos, ganándose el apodo de la Babosa […] Desde el momento de su arribo, siete años atrás, se hizo odiar por todos. Llegó con la manía de cobrar impuestos por razones incomprensibles […] Su paso provocaba miradas despectivas, y su sudor abonaba el odio de los lugareños. El anterior dignatario, en cambio, sí fue un hombre querido. Vivir y dejar vivir era su lema. A él le debían las llegadas del barco y las visitas del correo y del dentista, pero duró poco en el cargo.*[1]

INTRODUCCIÓN

El 13 de junio de 1772 un grupo de vecinos, en su mayoría indios, del pueblo de Zacualtipán, perteneciente a la alcaldía mayor de Metztitlán, emboscaron a su alcalde mayor y entre gritos y empujones lo

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

[1] Luis Sepúlveda, *Un viejo que leía novelas de amor*, pp. 23-24.

apalearon, lo amarraron y lo llevaron a la cárcel para encerrarlo.[2] La explicación del alcalde Marcos Chapin sobre la violencia ejercida en su contra fue "que son propensos estos vecinos de Zacualtipán a estas facciones tumultuarias".[3] Sin embargo, una lectura distinta del informe que envió este funcionario del régimen colonial a las autoridades virreinales sobre el levantamiento en cuestión, así como de otras fuentes de carácter judicial, puede proporcionarnos pistas sobre el lugar que ocupaban los tumultos en la vida política de los pueblos de indios novohispanos.[4] En este trabajo pretendo mostrar que en ocasiones lo que las autoridades coloniales solían ver como una transgresión deliberada al orden establecido, en este caso un tumulto, se trataba más bien de un acto político que poseía una lógica concreta relacionada con la cultura política de sus actores y, por lo tanto, con sus demandas a los representantes de la Corona española en América.

Para esto retomo la definición de *cultura política* de Natalia Silva y Ricardo Forte, quienes se refieren al "conjunto de representaciones colectivas e individuales o de los diseños mentales de los grupos e individuos, que inducen a la expresión de actitudes, comportamientos, normas, valores y creencias específicas relativas a la comprensión del

[2] Max Gluckman señala que "el conflicto y la superación del conflicto (fisión y fusión) son dos aspectos del mismo proceso social que están presentes en todas las relaciones sociales. La fisión y la fusión no sólo están presentes en la historia de grupos singulares y sus relaciones, son inherentes a la naturaleza de toda estructura social". Según esta visión, como señala Leif Korsbaek, "el equilibrio es una de varias situaciones históricamente posibles". Max Gluckman, *Costumbre y conflicto en África*, pp. 12-18. Agradezco las observaciones y las sugerencias puntuales a este trabajo de Marte González Ramírez y Jimena Castillo.

[3] Archivo General de la Nación (AGN), *Criminal*, vol. 104, exp. 1, f. 385. Para este trabajo se adaptó el texto de los documentos al castellano actual, cuidando respetar la integridad de las fuentes.

[4] La voz de los sujetos subalternos puede ser escuchada en los documentos producidos por la administración colonial, como plantea John Tutino: "Los archivos del poder y los textos que definen la legitimidad fueron producidos como parte de las interacciones entre los poderosos y los que éstos buscan gobernar. La mayoría de los documentos del poder consignan un lado de las conversaciones a lo largo de los ejes de desigualdad y, leídos cuidadosamente, revelan mucho sobre la gente silenciada […] Es necesario analizar sus poderes y sus reclamaciones de legitimidad si se quiere entender la manera como la mayoría hizo frente a su propia vida, sometida a ellos". John Tutino, *Creando un nuevo mundo*, p. 26.

fenómeno político en los diferentes momentos y lugares históricos".[5] En este sentido, la cultura política del Antiguo Régimen se manifestaba en la búsqueda del bien común, la distribución de la justicia y el ejercicio del buen gobierno; parámetros bajo los cuales propongo comprender la lógica de la violencia durante el tumulto de Zacualtipán en 1772.[6]

Primero haré una breve revisión de los abusos de los alcaldes mayores en Metztitlán, como el repartimiento de mercancías, la elevada recaudación de impuestos, los castigos excesivos, entre otros, que están documentados en procesos judiciales. Esto es importante, pues el tumulto en cuestión respondió a estas prácticas que se presentaron durante el periodo colonial no sólo en Metztitlán sino en la mayoría de los pueblos de indios novohispanos. Posteriormente, expondré las distintas fases del tumulto que tuvo como escenario los pueblos de Zacualtipán y Metztitlán, en el cual el arresto, la humillación pública y la violencia física contra el alcalde mayor Marcos Chapin revelan características importantes de la cultura política del Antiguo Régimen asimilada por los indios.

El territorio ocupado por los pueblos de la alcaldía mayor de Metztitlán en el siglo XVIII correspondió, en general, con lo que en la época prehispánica fue el señorío independiente homónimo, ubicado en el área geográfica conocida como Sierra Baja, donde se encuentra la vega de Metztitlán rodeada de montañas áridas, y la Sierra Alta ubicada en el norte, donde encontramos vegetación exuberante.[7] Su población multiétnica compuesta de varios pueblos confederados incluía a nahuas, otomíes, tepehuas, huastecos y totonacos. Cortés conquistó esta región en 1522 y Metztitlán pasó a ser encomienda de Alonso Lucas y

[5] Riccardo Forte y Natalia Silva Prada, *Cultura política en América. Variaciones regionales y temporales*, p. 7.

[6] *Ibid.*, pp. 19-20. Friedrich Katz considera que "durante la mayor parte de la época colonial, hasta el final del siglo XVIII, se produjeron relativamente pocas sublevaciones en las áreas centrales de la Nueva España. Éstas fueron extremadamente limitadas en su tamaño y su alcance y rara vez impugnaron la legitimidad del dominio español". Coincido con su valoración, puesto que los tumultos, como el que expongo en este trabajo, fueron "rebeliones locales destinadas a corregir agravios particulares y, como tales, confinadas principalmente a la región central". Friedrich Katz, "Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial", pp. 82-92.

[7] José Guadalupe Victoria, *Arte y arquitectura en la Sierra Alta*, p. 33.

Andrés de Barrios.[8] La conquista espiritual en esta región la llevaron a cabo los frailes agustinos, liderando la empresa fray Juan de Sevilla y fray Antonio de Roa.[9] El impacto de la conquista en esta región, las epidemias y la presión de los encomenderos sobre la población india provocaron que en el siglo XVI la nobleza indígena de Metztitlán fuera desarticulada y sustituida por nuevos grupos de poder en ascenso que ocuparon los puestos de cabildo. Un religioso agustino, fray Nicolás de Witte, pudo presenciar esta merma del poder de los señores indígenas tras la conquista, como señaló en una de sus cartas: "El señor universal de Metztitlán vi en su mismo pueblo ir con su coa a labrar su tierra, como el más pobre macehual del pueblo".[10] Durante el siglo XVII se experimentó la mayor expansión territorial de las haciendas sobre las tierras comunales indígenas en Metztitlán. Fue así como esta alcaldía se convirtió en un abastecedor de granos y ganado para las minas de Pachuca y Real del Monte, al mismo tiempo que suministraba mano de obra indígena.[11]

Zacualtipán, ubicado en la Sierra Alta, fue uno de los 148 pueblos de indios de Metztitlán,[12] y, según cálculos de Dorothy Tanck, en 1800 contaba con 337 habitantes indios, aproximadamente. En la cabecera, en cambio, vivían alrededor de 3 613 indios.[13] En ambos pueblos se establecieron cabildos encargados de impartir justicia en casos menores entre la población india, organizar las fiestas religiosas, administrar los bienes de comunidad y recaudar los reales tributos, entre otras funciones.[14] Por encima de ellos se encontraba el alcalde mayor, un funcionario español

[8] Para una revisión más exhaustiva de la encomienda en Metztitlán, véase Ana María del Carmen Lorenzo Monterrubio, *El lugar de la luna. Metztitlán en el siglo* XVI, pp. 64-104. Actualmente Metztitlán es el segundo municipio más grande de Hidalgo y colinda con Zacualtipán, que se volvió municipio independiente.

[9] Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de la Nueva España*, p. 80.

[10] "Carta de fray Nicolás de Witte a un ilustrísimo señor. Meztitlán. 21 de agosto de 1554", p. 223.

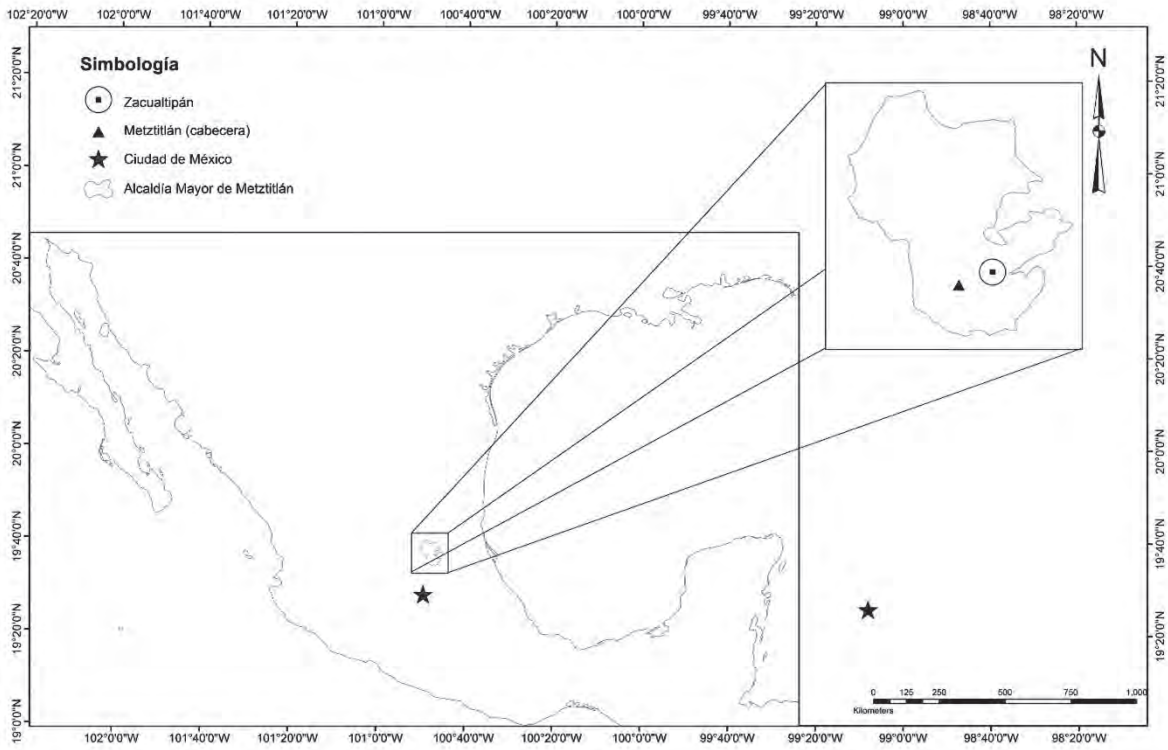
[11] Wayne Smyth Osborn, "Indian Land Retention in Colonial Metztitlán", pp. 142-158.

[12] Agradezco a Josué Rojas Flores la elaboración de este mapa.

[13] Dorothy Tanck de Estrada, *Atlas de los pueblos de indios en la época colonial*, p. 69.

[14] Los cabildos de indios estaban conformados por un gobernador, regidores, alcaldes, un escribano bilingüe y alguaciles, elegidos cada año entre un grupo reducido de indios principales o caciques. Véase Dorothy Tanck de Estrada, *op. cit.*, pp. 21-30.

Mapa 3
ALCALDÍA MAYOR DE METZTITLÁN



Fuente: Elaborado por Josué Rojas Flores.

cuyo cargo compraba, a cierto precio, a las autoridades superiores. Su labor consistía en recaudar los reales tributos de los indios, impartir justicia en casos de mayor importancia, aprobar las elecciones de cabildos en los pueblos y mantener el orden en su jurisdicción en nombre del rey.[15] El teniente era el encargado de representar al alcalde mayor en sus asuntos, dentro de los pueblos de la jurisdicción.[16]

En el siglo xviii la situación en Metztitlán cambió considerablemente respecto de la etapa de conquista. El dolor de cabeza para los pueblos dejaron de ser los encomenderos que, a principios del siglo xvii, ya habían desaparecido en la región y en su lugar los funcionarios reales se convirtieron en uno de los problemas más graves que enfrentaron los indios debido a los abusos que cometían valiéndose de su autoridad como representantes de la Corona. Las exacciones fiscales, que superaban la capacidad productiva de los pueblos, así como la práctica del repartimiento de mercancías, fueron denunciadas por los indios de Metztitlán en diversas ocasiones. Para entender el contexto en que se manifestó la violencia durante el tumulto de Zacualtipán es necesario hacer una revisión de la actividad de los alcaldes mayores durante el siglo xviii, periodo que, además, trajo consigo transformaciones importantes en la configuración económica y política de los pueblos de indios novohispanos a raíz de los cambios político-administrativos de las reformas borbónicas.[17]

Los alcaldes mayores en Metztitlán: repartimientos y abusos

Para el siglo xviii existen fuentes primarias que ilustran las actividades lucrativas que llevaron a cabo los alcaldes mayores de Metztitlán. La

[15] *Ibid.*, pp. 22-30.

[16] María del Refugio González y Teresa Lozano, "La administración de justicia", p. 81.

[17] La mayoría de los autores coincide en que durante el siglo xviii los pueblos de indios se enfrentaron a nuevas presiones que provinieron, fundamentalmente, del aumento demográfico, una mayor demanda sobre la tierra, la expansión de una economía comercial basada en la extracción de plata, el crecimiento de las haciendas y una mayor presión fiscal sobre las corporaciones, incluidas las repúblicas de indios. Véase John Tutino, "Globalizaciones, autonomías y revoluciones: poder y participación popular en la historia de México", pp. 27-44.

mayoría son quejas presentadas ante la Real Audiencia por parte de la población para denunciar los abusos de los funcionarios. Debido a que el salario que éstos recibían era precario, gran parte del tiempo que duraban sus administraciones lo dedicaban a negocios que redituaran lo que habían invertido para obtener el puesto. El más rentable, aunque mal visto por las autoridades, fue el repartimiento de mercancías, el cual consistía en dar a los indios herramientas, animales, ropa, mantas o cualquier otro tipo de géneros por adelantado, mismos que debían pagar en un lapso determinado a precios superiores a los del mercado y que a menudo no necesitaban.[18]

La compra de estos artículos era coercitiva y además se abusaba de la capacidad económica de los indios para pagar las cantidades impuestas; en ocasiones las autoridades virreinales tomaron cartas en el asunto. Por ejemplo, en un bando publicado en 1784, el virrey don Matías de Gálvez condenaba la práctica de monopolizar el comercio a través del repartimiento. En éste se lee que

> han llegado a noticia de Su Majestad las violencias y usuras con que en las más de estas provincias se han manejado y manejan los corregidores y alcaldes mayores en los repartimientos, haciendo coger a los indios dinero con

[18] Rodolfo Pastor, "El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos. Un sistema de explotación, de sus orígenes a la crisis de 1810", pp. 203-212. Héctor Díaz-Polanco, en su estudio sobre la rebelión de Tehuantepec de 1660, se refiere a los abusos por el repartimiento como "un fenómeno con fuertes raíces estructurales y, en cierto modo, organizado, alentado o tolerado por el propio Estado español". Héctor Díaz-Polanco, *El gran incendio*, p. 31. El repartimiento fue una manifestación de los límites de la autoridad monárquica en las Indias, algo que Alejandro Cañeque señala como una "característica intrínseca de los sistemas de gobierno del Antiguo Régimen". Es decir que a pesar de las continuas ordenanzas y bandos emitidos por la Corona prohibiendo el repartimiento, la realidad fue distinta en los pueblos de indios, pues los alcaldes mayores, las autoridades de mayor rango en estos espacios, tenían el camino libre para ejecutar sus negocios. También es cierto que la venta de oficios por parte de la Corona, vista como algo legítimo al tratarse del otorgamiento de un beneficio y no la aceptación de un soborno, no ayudaba a evitar estas prácticas. Ya en el cargo, los alcaldes mayores disponían de un tiempo limitado para recuperar, mediante el repartimiento, lo que habían invertido en la obtención del puesto. Véase Alejandro Cañeque, "Cultura vicerregia y Estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España", pp. 5-57.

las más reprobadas, escandalosas y excesivas ganancias: los repartimientos en géneros y comestibles, bueyes, mulas y otros efectos que se dan al fiado con un cincuenta o ciento por ciento de aumento sobre los costos que han tenido: las violencias e importunas instancias para que se reciban, y finalmente los apremios, embargos y opresiones con que se efectúa la cobranza, y la perniciosa idea con que han juzgado los alcaldes mayores tener en derecho privativo para el comercio, formando de él un estanco o monopolio en cada jurisdicción con notable detrimento del público.

Y mandaba

que se sujeten a la sana moral y reglas de justicia, consultando a la utilidad recíproca que debe resultar a los súbditos, y no impidiendo a persona alguna el que entre a comerciar en esta forma en cualquier pueblo de las jurisdicciones respectivas; y por último, que los expresados corregidores, alcaldes mayores y demás jueces arreglen sus comercios de manera que ni haya en adelante motivos de queja, ni me vea yo precisado a tomar las severas providencias que correspondan para hacer su debido efecto.[19]

A pesar de llamadas de atención como ésta, el repartimiento continuó practicándose en los pueblos hasta finales del periodo colonial.

[19] Archivo Histórico del Poder Judicial del Estado de Hidalgo, *Gobierno*, Disposiciones, Bandos, caja 3, f. 1. Nótese que este bando no prohibía el repartimiento sino sólo mandaba que los funcionarios no se excedieran en los precios de las mercancías, ni utilizaran su cargo para monopolizar el comercio. Debe tenerse en cuenta que el repartimiento también fue favorable a la Corona, pues le permitía obtener recursos mediante la venta de cargos. Por otro lado, no debe olvidarse que el aumento cuantitativo del repartimiento en la América hispánica durante el siglo XVIII respondió al desarrollo industrial y comercial europeo de ese momento. Jürgen Golte plantea para el caso peruano lo siguiente: "Los intereses de consumo de la población criolla de Lima, unidos al interés de la industria europea por ampliar sus mercados, así como la acumulación de capital comercial, condujeron en el transcurso del siglo XVIII a una continua expansión del sistema de repartimientos mercantiles". Jürgen Golte, *Repartos y rebeliones*, pp. 23-24. Sin embargo, la respuesta novohispana a los repartimientos y a la exacción económica en el siglo XVIII fue distinta a la andina. En el primer caso se trató de "rebeliones extremadamente controlables", mientras que en el segundo, como sugiere Stern, se puede hablar de una *era de la insurrección andina* que desafió "la estructura más general del gobierno y los privilegios coloniales". Steve Stern, "La era de la insurrección andina, 1742-1782: una reinterpretación", pp. 50-96.

Para detener los excesos cometidos contra ellos los indios recurrieron en considerables ocasiones a los tribunales encargados de impartir justicia, como la Real Audiencia o el Juzgado General de Indios para casos como éste.[20]

Para 1711 se tiene registro de que el alcalde mayor de Metztitlán, Melchor Díaz del Campo, abusaba de sus facultades como ministro de la Corona para extraer el excedente económico de los indios en beneficio propio, principalmente cuando quedaba poco tiempo para que finalizara su periodo en el cargo. Así lo referían los indios a través de su abogado:

> desde que el capitán Don Melchor Díaz del campo, alcalde mayor de aquella jurisdicción, entró a ejercer este empleo, ha gravado a los naturales con graves pensiones, obligándoles no solo a servicios personales involuntarios sino también a contribuciones, y aunque han tolerado ha sido a causa de haberles tratado con blandura pero ahora con ocasión de irse acabando el tiempo de la alcaldía así para los repartimientos como por las contribuciones les veja con notable tiranía y no pudiendo ya tolerarlo para el remedio ocurren para que vuestra alteza se sirva de imponerle graves penas para que deje de hacer repartimientos, de obligarles a que le labren sabanilla, de pedirles contribuciones y de hacerle servir personalmente así en casa como en conducirle a esta ciudad cargas de huevo.[21]

Según este testimonio, el repartimiento llevado a cabo por Melchor Díaz era de dos tipos: uno consistía en repartir mercancías a los indios a precios elevados, y el otro, en proporcionar materia prima para hacerlos producir mantas de algodón que eran entregadas al funcionario, quien luego las vendía a los comerciantes. De este modo, los indios desempeñaban un doble papel en los negocios del alcalde; es decir, eran consumidores de mercancías y productores de géneros de los cuales no obtenían ninguna ganancia.[22]

[20] Véase Woodrow Borah, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*.

[21] AGN, *Criminal*, vol. 271, exp. 4, f. 128v.

[22] Véase Margarita Menegus, "La economía indígena y su articulación al mercado en Nueva España. El repartimiento forzoso de mercancías".

Aunque Arij Ouweneel ha descubierto que en la región de Anáhuac los gobernadores de los pueblos de indios participaron activamente en el repartimiento, pues esto garantizaba su estatus y su riqueza al llevarse una tajada de lo cobrado por las mercancías, en Metztitlán la situación fue distinta.[23] Por el contrario, debido a que los abusos de los alcaldes mayores provocaban el abandono de los pueblos, la cuota calculada del tributo anual, según la cantidad de indios tributarios, no alcanzaba a recolectarse y el gobernador en curso debía poner de su dinero para completar el monto. Por esta razón, como afirmaba el regidor Nicolás Tolentino, nadie quería ser gobernador.[24]

Con la salida de Melchor Díaz del Campo, las cosas no cambiaron para los indios de Metztitlán. Su sucesor, Manuel Rojo del Río, continuó con los abusos y los repartimientos. El cura de Zacualtipán, fray Nicolás de León, en una carta llegó a afirmar que "desde que el dicho [Manuel Rojo del Río] tomó posesión que hace un año día de Reyes no se oyen más que lamentos de multas, ya de ochenta pesos ya de cien pesos a los pobres indios".[25] No sólo el alcalde mayor era abusivo, sino también sus tenientes se valían de su autoridad para imponer su voluntad. Domingo de Echave, el teniente general, tuvo pleitos con los indios de San Agustín Metzquititlán por haber descubierto una

[23] Arij Ouweneel, "El gobernador de indios, el repartimiento de comercios y la caja de comunidad en los pueblos de indios del México central (siglo XVIII)", pp. 72-82. Este trabajo de Ouweneel muestra una visión bastante armónica y parcial del repartimiento, ignorando los conflictos que provocó este negocio en los pueblos de indios. De hecho, incluye el caso de una familia de Metztitlán que se encargaba de administrar el repartimiento en la región sin tomar en cuenta, por un lado, las múltiples demandas que expongo en este trabajo, en las que se inscribe el tumulto de Zacualtipán y, por el otro, que esta alcaldía mayor no era parte del Anáhuac, región a la que circunscribe su estudio.

[24] El regidor argumentaba que debido al repartimiento los indios "se huyen por donde les parece irse, haciendo falta a lo que deben dar de tributos, habiéndolo de ajustar con otras cosas de la comunidad y cuando no cada uno de los gobernadores lo pone de su casa por cuya causa ninguno quiere ser gobernador, y tienen miedo los principales". Ouweneel afirma que en el centro de México los alcaldes mayores no ejercían mecanismos de coerción para obligar a los indios a participar en el repartimiento. En Metztitlán, por el contrario, las autoridades recurrían al encarcelamiento, al castigo de azotes, e incluso al reclutamiento forzoso para expediciones de colonización en el norte. Añadía Nicolás Tolentino: "Y no pagando breve se ponen en la cárcel los indios." AGN, *Criminal*, vol. 270, exp. 1, f. 132.

[25] *Ibid.*, f. 1v.

relación ilícita entre el fiscal del pueblo y la esposa del gobernador. A esta última la colgó para azotarla y, en respuesta, los indios del común prendieron fuego a su casa. En cambio, el alcalde mayor impuso una multa de 80 pesos al fiscal. Por otro lado, a tres indios que halló borrachos por beber pulque los vendió como esclavos por siete meses a tres vecinos de Metztitlán por 15 pesos cada uno.[26]

Pero el repartimiento era el negocio más redituable para Manuel Rojo del Río. Un indio llamado Antonio Juan, del barrio de San Juan Metztitlán, se quejó, pues el alcalde mayor lo había obligado a firmar un escrito en el que se comprometía a pagar cierta cantidad de ganado sin él necesitarlo: "por no haberlo pedido ni menos haberlos menester porque el dicho alcalde mayor habiendo visto que el declarante no ha querido recibir este ganado le ha dicho diferentes veces que recibiéndolo o no tenga entendido que le ha de pagar su monto".[27] El repartimiento no se reducía a extraer dinero y bienes de la población india, sino también afectaba a los españoles y a las castas residentes en los pueblos. Antonio Rodríguez Barba, un español de 40 años de edad, fue obligado por el alcalde a recibir cargas de paño, enaguas y jabón que no podía pagar; en caso de que se negara, el alcalde amenazó con enviarlo a una milicia ubicada en la Sierra Gorda. El resentimiento hacia don Melchor y sus negocios ya era general en la provincia, como ejemplifica el siguiente testimonio de Antonio Rodríguez:

> todos los vecinos de esta provincia oye decir se quejan generalmente de las tropelías que les hace dicho alcalde mayor, molestias y vejaciones que les causa incesantemente que por ser tan generales así lo ha oído decir a todos, y que el que declara y los otros vecinos de su pueblo estaban resueltos a irse de esta jurisdicción por huir de sus extorciones (*sic*) pues es tal la avaricia que tiene de dinero el dicho alcalde mayor.[28]

En la alcaldía mayor de Metztitlán los indios de los pueblos de Tianguistengo, San Agustín Metzquititlán, Zacualtipán y de la ca-

[26] *Ibid.*, f. 2a.
[27] *Ibid.*, f. 17.
[28] *Ibid.*, f. 11.

becera hicieron uso de estos recursos legales, entre 1771 y 1772, para quejarse de su alcalde mayor, Marcos Chapin, quien repartía mercancías a precios excesivos. Este personaje también fue acusado por malos tratos a las autoridades indias y por excederse en el cobro de tributos. Rafael Camargo, español, declaró que Chapin había "repartido bretañas y otros géneros de seda y lana a excesivos precios también a fuerza y contra la voluntad de las gentes"[29] y que también repartía dinero a los indios para purgar una raíz llamada "cuaguencho", la cual se vendía forzosamente al alcalde mayor a un peso la arroba.[30] Aunque, según los testigos, en otros tiempos los alcaldes mayores castigaban con azotes a los que no cumplían con el repartimiento, ahora Chapin los hacía pagar tres pesos y un real, y si no, los encarcelaba y les embargaba sus bienes, lo cual consideraban peor que el castigo físico.[31]

La Real Audiencia emitió un despacho para que el alcalde dejara de cobrar los repartimientos y un grupo de indios acompañados de Raphael Camargo entró a las casas reales a demandar su cumplimiento el 12 de junio de 1772. Sin embargo, esto no logró apaciguar las tensiones, pues días después acaeció en Zacualtipán el tumulto que nos interesa analizar en las siguientes líneas.[32]

[29] AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1, f. 33.

[30] Arroba: "medida de peso de 25 libras, de 16 onzas cada una. Cuarta parte de un quintal, que tiene 100 libras de peso, equivale a 11 kilos y 502 gramos. Su peso varía en diferentes lugares". Delia Pezzat, *Guía para la interpretación de vocablos en documentos novohispanos*, p. 31. Hasta ahora no he podido encontrar a qué planta o raíz se refiere la palabra *cuaguencho*. Aunque he indagado su significado entre algunos vecinos de Metztitlán, ninguno conoce alguna planta con ese nombre.

[31] AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1, fs. 33-37.

[32] AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1, fs. 434-435. En su trabajo sobre el levantamiento andino de Tomás Katari en el siglo XVIII, Sergio Serulnikov señala que "a lo largo de la contienda, persistentes procesos de apelación judicial a los más altos tribunales coloniales, la adopción de rituales europeos de justicia y la satisfacción de las obligaciones tributarias y mitayas no parecieron inhibir, sino más bien legitimar ataques masivos a las estructuras de poder". Sergio Serulnikov, *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino: el norte de Potosí en el siglo XVIII*, p. 243. También Isabel M. Povea señala que los indios "en no pocas ocasiones llegaron a hacer uso de la demanda violenta, sin embargo, no renunciaron por completo a los instrumentos jurídicos." Isabel M. Povea Moreno, "Coacción y disensión. Protestas frente a los repartimientos mineros en Perú y Nueva España, siglo XVIII", p. 15.

EL TUMULTO DE ZACUALTIPÁN DE 1772

Desde el 10 de junio de 1772, el alcalde mayor, acompañado de su mozo y de un soldado, dio un recorrido de tres días por los pueblos de Chapula, Tlacolula, Tianguistengo y Zacualtipán con la finalidad de recaudar los tributos. En el trayecto se les unieron Nicolás Ruiz, alguacil, José Antonio de Ávila y un hombre de apellido Lemus, estos últimos comisarios de tributos.[33] Cuando regresaban a la cabecera y pasaban cerca de Zacualtipán, una turba de alrededor de 300 personas les salieron al encuentro, "más o menos armados de palos, garrochas, o coas, sables, machetes, y cuchillos, trabucos, escopetas, unas a pie, y otras a caballo, gritando, y diciendo a una voz confusa mátenlos, mátenlos a estos perros".[34]

El alcalde, su mozo llamado Gregorio, el soldado José Arellano, y Lemus, fueron apaleados y despojados de sus caballos entre el alboroto y los gritos. Al comisario de reales tributos, José Antonio de Ávila, "lo amarraron por detrás, y que por escaparse de esto les gritaba a esta gente que era comisario de reales tributos, y que traía en los cojinillos en su caballo ochenta pesos".[35] Quien se llevó la peor parte fue Nicolás Ruiz; mientras se defendía de la multitud montado en su caballo, recibió un disparo de trabuco en el pecho y murió al poco tiempo. Posteriormente, el alcalde mayor y su mozo fueron conducidos hasta Zacualtipán por un hombre llamado Pedro de Rivera, quien les apuntaba con un trabuco. En el camino encontraron a un grupo de mujeres, entre las cuales estaba la esposa de Rivera, así como Juana Morales con sus dos hijas, Josefa y María, quienes gritaban e insultaban a don Marcos Chapin;

[33] AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1, fs. 376-381.

[34] *Ibid.*, f. 381. En su investigación sobre las rebeliones del centro de México y Oaxaca, William Taylor descubrió que fueron pocas las veces en que los campesinos usaron armas de fuego durante los tumultos, debido a que los indios tenían prohibido utilizarlas. En este caso, el empleo de trabucos y escopetas que menciona el alcalde mayor en su informe se debe a que uno de los líderes, llamado Rafael Camargo, era español y había sido teniente en años anteriores. También había gente a caballo, algo que solamente se permitía a españoles. William Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, pp. 175-176.

[35] AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1, f. 400.

más tarde, los metieron en la casa de un hombre llamado José Pinete y ahí hicieron de ellos "como una manera de irrisión, burla y escarnio".[36]

El resto de la noche la pasaron en la casa de una mujer de nombre Josefa Antonia, amarrados y vigilados. Temiendo por su vida y por la salvación de su alma, el alcalde mayor pidió la presencia del cura de Zacualtipán, quien estuvo con él durante la noche.[37] En cuanto al soldado José Arellano y José Antonio de Ávila, al primero lo encarcelaron y al segundo lo liberaron y le devolvieron su caballo con los 80 pesos del tributo que traía. Luego llevaron a Chapin y a su mozo a la casa de Josefa Antonia Hernández, donde permanecieron amarrados hasta el día siguiente.[38]

El plan era el siguiente: llevar atado al alcalde mayor hasta la cabecera de Metztitlán y entregarlo al teniente general para que lo mantuviera preso. Cuando llegaron a las casas reales se encontraron con la oposición del teniente general, Vicente de la Serna, quien preguntó a Rafael Camargo con qué autoridad pretendían meter a la cárcel al alcalde mayor. Éste respondió que tenía una orden de la Audiencia para efectuar el arresto y el encierro, pero nunca mostró a nadie el documento. El teniente se negó rotundamente a sus peticiones, por lo que a Chapin y su mozo los encerraron en la casa de un hombre llamado Pedro Borromeo, bajo la vigilancia de los indios. De la Serna se las ingenió para sacar a su superior a escondidas esa misma noche y días después se refugió con él y su familia en la

[36] *Ibid.*, f. 382.

[37] Es importante destacar que el cura, según el propio testimonio de Chapin, no hizo nada para persuadir a los tumultuarios para que liberaran al funcionario. ¿Habrá sido el miedo del clérigo a desatar más violencia o un cierto reconocimiento de los abusos del alcalde lo que lo abstuvo de intervenir?

[38] AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1, fs. 391-392. No se ofrecen más datos sobre la situación del comisario Lemus, sólo que también fue atado y apaleado. Hay indicios de que la multitud no deseaba la muerte de Nicolás Ruiz, a quien apodaban *Xochigual*. El teniente del alcalde en Zacualtipán narra cómo recibió su cadáver: "Vi venir un tropel de mucha gente, y mujeres llorando, y habiendo llegado a la puerta donde yo dicho teniente estaba parado les pregunté qué se les ofrecía, y en común me respondieron: que traían muerto a Nicolás Ruiz, el ministro del alcalde mayor, y me lo venían a dejar de orden del comisario de la Real Audiencia, don Raphael Antonio Díaz Camargo; y fueron metiendo una mula ensillada, y un cuerpo atravesado de barriga". *Ibid.*, f. 406.

parroquia.[39] Las agresiones hacia los representantes del poder real siguieron presentándose durante los siguientes días. Tres semanas después del tumulto, en medio del tianguis que se instalaba los domingos en la plaza principal, dos comisarios del alcalde mayor fueron atacados a pedradas por un grupo de indios, de los cuales algunos se refugiaron en la iglesia para no ser castigados.[40]

Además de la violencia, la provocación también se empleó como un medio para descalificar y humillar a las autoridades. Miguel López, vecino de Metztitlán, retó al teniente general a que enviara dos oficiales para aprender a Camargo, a quien supuestamente tenía escondido en su casa. Como sospechaba una emboscada, el teniente dispuso que de manera cautelosa fueran Miguel Serrano y Juan de Nájera a la casa de López con el fin de averiguar qué tramaba. Al llegar hallaron a algunos amigos de Camargo y a una mujer llamada María Candelaria, quienes se burlaban de ellos y los retaban a entrar. La mujer, con carácter temerario, les dijo que "de aquí a ocho días tendría a Camargo bajo de la cama, y que si éramos hombres de allí lo fuéramos a sacar".[41]

Regresemos a las causas del tumulto. Las quejas contra el alcalde no se reducían al repartimiento, sino que incluían el hecho de tratar mal a los frailes agustinos de Metztitlán, así como pagar a los indios sólo 10 reales por cargas de 14 arrobas llevadas sobre mulas a Tulancingo, cuando el precio real era de dos pesos, multas excesivas a los indios amancebados, entre otras.[42] Días antes del tumulto, el alcalde tuvo un

[39] AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1, fs. 396-398. Taylor señala que "el objetivo de un ataque típico era un funcionario colonial o un edificio que se identificaba con la autoridad externa, generalmente las casas reales. La cárcel era la víctima inanimada más frecuente de la ira del pueblo, y los vecinos la atacaban para poner en libertad a un hijo o a una hija indígenas, y luego las incendiaban". En este sentido, el caso estudiado es atípico, pues, por un lado, la cárcel no fue atacada sino que fue el medio usado por los indios para castigar a su alcalde mayor; esto pareció darle ciertos tintes legales a la violencia. Por otro lado, las casas reales fueron respetadas, así como el tributo que se resguardaba en ellas. William Taylor, *op. cit.*, p. 180.

[40] AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1, fs. 432-433.

[41] *Ibid.*, f. 434.

[42] *Ibid.*, fs. 12-56. Tres años antes, en la región vecina de la Sierra de Tutotepec, se desarrolló una rebelión de carácter milenarista encabezada por un indio que se autoproclamó mesías, que, aunque tuvo características muy distintas a la Zacualtipán, respondió

pleito con José Pinete porque un criado suyo cobró los repartimientos sin su autorización.[43]

Está claro que la violencia que se perpetró en Zacualtipán fue planeada y no resultado de un brote espontáneo. Un hombre mestizo, vecino de la cabecera de Metztitlán, llamado José Antonio Soni, fue testigo de la organización previa mientras buscaba su mula perdida:

> de repente vio gente escondida a un lado y otro del camino Real como veinte y cinco o treinta hombres de a pie y de acaballo con armas de fuego, de fierro, y palos y como metidos en el monte no vio más aunque consideró que si esta gente se dejaba ver mucha más estaría escondida en el monte, que no querían que los vieran, y que al ir pasando este testigo dentro de esta gente le salió al encuentro Pedro Rivera el viejo por un lado del camino y desde a caballo con su escopeta en la mano por señas le dijo que siguiera su camino adelante, y que no hablara palabra.[44]

Por su parte, Camargo, con el rostro oculto, le preguntó a José Antonio Soni la ubicación de Marcos Chapin a lo que éste respondió "que había oído decir al mismo que salía en dicha tarde de Tianguistengo".[45] Enseguida le dio un cigarro "y le volvió a encargar se callara la boca y siguiera su camino adelante a prisa".[46]

¿Qué papel tuvieron los indios en todo esto? Las fuentes muestran la participación de una porción considerable de la población

---

a una situación parecida de presión política y económica por parte de las autoridades coloniales: "La década de 1760 trajo consigo también un aumento de las exigencias económicas sobre la población indígena, vía las obvenciones, el tributo y el repartimiento de mercancías. Igualmente, las autoridades locales buscaron interferir en la vida política de los pueblos tratando de controlar los cabildos y ejerciendo presión sobre las autoridades indias […] La rebelión encabezada por Diego Agustín en 1769 constituyó una respuesta organizada de los indios frente al nuevo panorama político y económico que amenazaba dislocar los modos de vida de las comunidades, vulneraba la autonomía que hasta entonces habían logrado mantener y agravaba sus condiciones de existencia". Raquel E. Güereca Durán, *Un dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, p. 209.

[43] Recuérdese que Marcos Chapin estuvo amarrado con su mozo precisamente en la casa de José Pinete.

[44] AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1, f. 402.

[45] *Ibid.*, f. 402.

[46] *Ibid.*, f. 403.

tributaria en el tumulto, incluso de Francisco Jiménez, ex gobernador de Metztitlán. Considero acertado afirmar que la población india de Zacualtipán y Metztitlán participó activamente en el arresto del alcalde, así como en las demandas previas ante las instancias judiciales por el repartimiento. Un testimonio de Vicente de la Serna sugiere que los oficiales de república e indios caciques de Metztitlán mostraron simpatía por las acciones emprendidas por Camargo, cuando recomendaba

> averiguar otros acerca de las juntas que se hacen de indios, y de razón en la casa del citado Miguel López, morada así mismo de Camargo en la comunidad, y en casa de don Alonzo Vite; los paseos que en forma de ronda hace el referido don Francisco Jiménez gobernador pasado, ya a pie, ya a caballo, todas las más noches de estos días anteriores, las derramas de dinero, que anda sacando este de los indios para fomentar el litigio.[47]

Este fragmento revela la presencia de caciques y gobernadores indios en el tumulto, como Alonso Vite y Francisco Jiménez.[48] Lo anterior pudo ser un elemento que reforzara la legitimidad que había detrás de la hostilidad hacia el alcalde mayor. Al final Camargo afirmó haber prendido al alcalde mayor sin orden alguna de la Real Audiencia.[49]

En cambio, debió haber usado el pretexto de la existencia de un supuesto despacho para que el pueblo lo acompañara en la aprehensión del alcalde y, por lo tanto, los indios creyeron que actuaban dentro del orden jurídico. Es probable que los involucrados en el tumulto no ignoraran que el despacho no existía, pero aun así actuaron como si contaran con un aval institucional y no al margen de la ley.

Por otra parte, las frases, los gritos o las exclamaciones registradas en los discursos que relatan la aprehensión del alcalde mayor suelen contener pistas sobre la cultura política de los indios, su repudio frente a los abusos de los funcionarios y la representación que se tenía

[47] *Ibid.*, f. 436.
[48] Wayne Smyth Osborn, *op. cit.*, p. 183.
[49] AGN, *Criminal*, vol. 620, f. 67v

de ellos.[50] Estas expresiones verbales nos han llegado a partir de lo asentado por los oficiales reales en sus testimonios. La frase "mátenlos, mátenlos a estos perros"[51] contiene una fuerte carga simbólica, aunque no considero que los indios hayan querido ejecutar al alcalde mayor. Además, la frase pudo ser manipulada en los testimonios. Sin embargo, el adjetivo *perros* fue muy usado por los españoles para insultar a los indios. Taylor opina que cuando éstos llamaban así a los peninsulares "estaban devolviendo la pelota a sus amos políticos, pagándoles con la misma moneda".[52]

Hay que señalar también la "irrisión, burla y escarnio" que don Marcos Chapin recibió en la casa de Joseph Pinete y los gritos que unas mujeres profirieron premeditadamente contra él después de su arresto. Como señala Taylor, las mujeres eran particularmente activas en los tumultos de indios: "visiblemente eran las más agresivas, las que más insultaban y las más rebeldes en su conducta ante las autoridades de fuera".[53] El alcalde también pudo presenciar cómo un joven llamado Miguel García cantaba "ya cogieron a los valientes", mientras bailaba.[54] Las frases que pueden rescatarse no revelan demasiado, pero sí indican que las autoridades en turno no eran del agrado popular. Asimismo, se infiere que hubo una planeación previa que tenía como fin herir el honor del funcionario mediante la humillación verbal.[55]

[50] Natalia Silva Prada plantea que "si uno pasa por alto el significado posible de lo que fue descrito como una gritería general, se pierde de la oportunidad de explicación de un fenómeno. Si las fuentes se leen de manera plana, el historiador se queda con las ideas generales expuestas sobre todo por la llamada "gente noble". Natalia Silva Prada, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*, p. 412.

[51] AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1, f. 381.

[52] William B. Taylor, *op. cit.*, pp. 208-209.

[53] *Ibid.*, p. 176.

[54] AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1, f. 392.

[55] Rodrigo Salomón Pérez subraya que "en las sociedades regidas por el concepto del honor, como lo fue la novohispana, el ataque a la reputación personal por medio de palabras podía servir perfectamente para desencadenar una secuencia de acciones violentas, tendientes a responder la ofensa recibida, o establecer juicios criminales en contra de los ofensores, con lo cual se manifestaba la importancia social de tales palabras". Rodrigo Salomón Pérez Hernández, "Porque palabras duelen más que puñadas. La injuria en Nueva España, siglos XVI y XVII", p. 354.

Consideremos el respeto por el tributo que los indios manifestaron durante el tumulto. Según el alcalde mayor, el comisario José Antonio de Ávila recibió íntegramente los 80 pesos que recolectó del tributo; es decir, todo indica que no había ningún interés en apoderarse del dinero que iba a parar a las arcas reales.[56] Se trata, a primera vista, de una contradicción que debe tomarse con cuidado. Como ha mostrado Brian P. Owensby, el tributo era el símbolo por excelencia entre los indios y un monarca al que juraban fidelidad a cambio obtener protección y justicia como súbditos miserables.[57] Al respetar lo que por derecho le pertenecía al rey no hacían más que reafirmar el pacto de obediencia, señalando así que, lejos de pretender una ruptura con el orden colonial, simplemente expresaban su descontento con los representantes de la autoridad real, en este caso el alcalde mayor y sus tenientes. Nos encontramos ante lo que Marcello Carmagnani llama un movimiento político violento, entendido como aquel que no tiene como finalidad última la subversión del orden colonial, sino la reorganización de la jerarquía política.[58] Otro punto que apoya esta postura fue el respeto que mostraron los indios hacia el espacio sagrado de la iglesia, donde se refugió Marcos Chapin con su familia y sus tenientes.

[56] AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1, f. 39. Ouweneel opina que los indios del centro de México consideraban el repartimiento como parte del tributo, sin embargo, en lo que se refiere a Metztitlán, es claro que los indios distinguían bien entre los negocios de los alcaldes mayores y las cargas tributarias. Los primeros eran un negocio privado, mientras que las segundas eran el símbolo por excelencia del pacto de fidelidad que los súbditos tenían hacia el rey, quien de esta manera se hallaba comprometido a impartir justicia y garantizar un buen gobierno. Véase Arij Ouweneel, *op. cit.*, pp. 67-72.

[57] Brian P. Owensby, "Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España" pp. 59-106.

[58] Marcello Carmagnani, "Un movimiento político indio: la 'rebelión' de Tehuantepec, 1660-1661", pp. 97-98. Una visión parecida proviene de la antropología de la Escuela de Manchester, cuyo fundador, el antropólogo Max Gluckman, afirma que "en ciertos tipos de sociedad, cuando los subordinados se vuelven contra un dirigente, solamente quieren volverse contra su personalidad, sin necesariamente tener que rebelarse contra la autoridad de la función que él desempeña. Ellos apuntan a sacarlo de esa función y a colocar otra persona en ella. Esto es rebelión, no revolución. Una revolución apunta a cambiar la naturaleza de las funciones y de la estructura social dentro de la cual se desenvuelven, no meramente cambiar las personas que están desempeñando estas funciones". Max Gluckman, *op. cit.*, p. 58.

Es necesario señalar la importancia de la costumbre como parte de la cultura política que estuvo presente en las demandas y en la violencia contra el alcalde. Como vimos, los litigios por el repartimiento en Metztitlán que se expusieron en este trabajo se produjeron en los años 1711, 1713 y 1772. Los dos primeros tuvieron lugar de manera consecutiva, mientras que entre el segundo y el tercero existe una brecha de casi 60 años, durante los cuales no encontramos quejas por el repartimiento en las fuentes. ¿A qué se debe esta ausencia y cómo nos ayuda a entender el estallido de violencia de 1772? En primer lugar, la relativa paz que se vivió en la alcaldía desde 1713 hasta 1772 se puede atribuir a que la negociación entre pueblos de indios y alcaldes mayores en el asunto del repartimiento durante este lapso de tiempo les permitió a aquéllos sobrellevar las cargas impuestas por éstos en sus negocios, evitando el colapso de la capacidad productiva comunal. Es decir, tras haber participado los indios en el repartimiento sin quejarse ante los tribunales, pagando cantidades que consideraban razonables, la ruptura por parte de Marcos Chapin de una costumbre que llevaba más de medio siglo vigente trajo consigo un malestar general que buscó resolverse por vías legales y, posteriormente, por medio de la violencia.

Este tipo de situaciones eran perceptibles para las autoridades coloniales, pues como afirmaba, en 1696, Juan de Ortega Montañés, arzobispo-virrey, los indios sólo se quejaban del repartimiento forzoso "cuando los alcaldes mayores o justicias añaden en sus repartimientos algo de lo que los anteriores no hicieron, y entonces se quejan diciendo que exceden de la costumbre".[59] En este sentido, se entiende que, al señalar los abusos de Marcos Chapin, los indios tomaran como punto de comparación los repartimientos que habían llevado a cabo los anteriores alcaldes mayores.

Según los testimonios, los caballos, los machetes y las tilmas eran cobrados con cantidades mayores a las que ya estaba acostumbrada la población con los funcionarios pasados. Recuérdese también que, como declararon algunos, preferían ser azotados en castigo por no pagar los géneros repartidos o por no entregar la raíz de "cuaguencho"

[59] *Apud.*, Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la Sierra*, pp. 246-247.

al alcalde que ser obligados al pago de multas, al embargo de bienes o al encarcelamiento.

Por último, es preciso reflexionar sobre el liderazgo del tumulto. Como vimos, Rafael Camargo se convirtió en el principal blanco de la justicia, por haber encabezado el arresto y encarcelamiento del alcalde mayor. Sabemos que meses después del tumulto el acusado fue apresado por el teniente general Manuel de Perera, debido a un escándalo que armó en una casa, mientras jugaba baraja y bebía alcohol con otros hombres.[60]

Los testimonios revelan que los indios de la jurisdicción tenían cierta simpatía hacia él. Años atrás Camargo había sido teniente del alcalde mayor que precedió a Chapin; de este modo conoció cómo funcionaban las relaciones entre los indios y las autoridades. En 1767 y 1769 lo encontramos fungiendo como padrino de bautismo de dos indios de la cabecera, lo cual sugiere que desde entonces ya entablaba buenas relaciones con los naturales al adquirir relaciones de compadrazgo con ellos.[61] A la violencia contra el alcalde se le sumaron cargos como el escándalo público, el homicidio del alguacil Nicolás Ruiz, la portación y uso de armas sin permiso y el amancebamiento con una mujer casada. Camargo no sólo estuvo presente dirigiendo el tumulto, sino también las acusaciones previas contra el alcalde en los tribunales. Según Vicente de la Serna, el despacho que Camargo alegó tener para detener el cobro de los repartimientos lo había ganado "a pedimento de los indios".[62] Luis Serrano, otro de los declarantes, afirmó que

> no hay quien lo dude que este Camargo y el gobernador de indios de esta cabecera que era entonces Don Francisco Dionisio Jiménez se pactaron para capitular al alcalde mayor en la Real zudiencia y este Jiménez influido de Camargo conmovió a los indios y echó derramas en toda la jurisdicción para recoger dinero, y de facto recogió mucho y con él comenzaron los capítulos contra el alcalde mayor

[60] AGN, *Criminal*, vol. 620, fs. 35-41.

[61] Archivo de la Parroquia y Convento de los Santos Reyes de Metztitlán, OSA, Libro de Bautismos (1766-1770), fs. 55v y 91v.

[62] AGN, Criminal, vol. 620, exp. 2, f. 49.

Y abundaba diciendo que "antes que sucediera el tumulto citado de Zacualtipán oía decir sin rebozo alguno entre los indios […] que Camargo les decía que no volvería más a esta jurisdicción el alcalde mayor y que si volviese lo matarían, que para esto avían bastantes palos y piedras".[63]

Todo apunta a que Camargo era un personaje temerario que mostraba poco respeto hacia Marcos Chapin y sus tenientes, algo que pudo haber convencido a los indios para aliarse con él en las acusaciones contra el alcalde mayor. Un testigo con el mismo nombre indicó lo siguiente sobre su tocayo:

> es hombre vicioso en la bebida con la que arma escándalos, portando armas y echando valentías hasta decir que de la cuesta de Santa Mónica para acá no había hombre más guapo, (con su desvergüenza y deshonestidad para afirmar esto) y que ni de la justicia de aquí se le daba cuidado que lo cogieran, y en una ocasión que se le cayó un trabuco a Camargo de la cinta le dijo el declarante tocayo ¿para que anda vuestra merced cargando armas? y le respondió: tocayo, para exprimirle al alcalde mayor y a su teniente a la hora que me quieran coger…[64]

Una carta que escribió Camargo a uno de sus conocidos desde la cárcel de la Ciudad de México, informándole que había sido condenado a servir en un presidio, ilustra la animadversión que tenía hacia sus detractores y cómo se refería a ellos en forma burlesca:

> Antes del martes que pasó salgo para el presidio; y esto he conseguido a buen librar por haberse empeñado, por mí, algunos sujetos de Meztitlan, porque como son atendidos; e íntimos amigos del verdugo, los trinitarios y perros del rastro; consiguen cuanto quieren y que se les dé cuenta de todo; he sabido que en el aviso que se espera, les viene a varios la merced, de que el rey de bastos les ha hecho: atendiendo, a sus méritos; circunstancias; y calidades; a unos,

[63] *Ibid.*, fs. 89-90.

[64] *Ibid.*, f. 53. La calidad racial de Camargo era española. Sin embargo, cuando se le entabló un juicio por liderar un tumulto todos los testigos informaron que en realidad era mulato, pues su padre era español, y su madre, negra. Pese a ello, esta condición no fue puesta en evidencia hasta el momento de presentar cargos en su contra, para denigrarlo.

> de caballeros cruzados, a la otra banda del río; otros marqueses del popote; otros condes del petate; otros embajadores del sexto; otros corredores de la lonja; y a otros duques del papalote.[65]

De esta manera Camargo se convirtió en el aliado perfecto de los indios en las demandas y el arresto del alcalde mayor. Como señala Felipe Castro, generalmente las autoridades tendían a "suponer que detrás de las conmociones populares se hallaban los intereses de personas de otra casta".[66] Esto, lejos de perjudicar a los indios los benefició, pues al final el principal inculpado fue un español y no un miembro de la comunidad. Al presentar el tumulto como un acto político cuya organización involucró a la población tributaria, a las élites indígenas y a los españoles residentes en Metztitlán, considero que el arresto de Rafael Camargo respondió más bien a que, como señala Taylor, "los alcaldes mayores y los jueces de mayor rango se veían obligados a encontrar 'cabecillas', individuos que dirigían o alentaban a los demás, y que eran escogidos para que su castigo sirviera de ejemplo al resto de la comunidad"[67]. Durante el juicio Camargo denunció a otras personas implicadas en el arresto del alcalde mayor de Zacualtipán: Pedro Rivera, Sebastián Mercado, Anselmo García, Teodoro Rivera, Diego Escudero, Manuel Rivera, José Rivera, Felipe Rivera, José de la Campa, Mateo Rodríguez y Francisco Olivares. La Real Audiencia mandó embargar los bienes de todos y encarcelarlos para comenzar un juicio contra ellos.[68]

El repartimiento de mercancías y los abusos de los alcaldes mayores no terminaron después del tumulto de Zacualtipán, aunque la violencia y la apelación judicial sí pusieron un freno provisional a estas prácticas. Se tiene evidencia de que entre 1777 y 1784 el alcalde mayor José de Arteaga repartía mulas, caballos, cera y jabón e incluso sembraba en las tierras de la vega.[69] En 1783 los indios del pueblo de Jihuico, en Metztitlán, tuvieron pleitos con el alcalde mayor en turno por haberles

[65] *Ibid.*, f. 79.
[66] Felipe Castro, "El liderazgo en los movimientos populares de 1766-1767", p. 207.
[67] William Taylor, *op. cit.*, p. 177.
[68] AGN, *Criminal*, vol. 620, fs. 113-142.
[69] AGN, *Judicial*, vol. 38, expediente único, fs. 149-159.

cobrado cantidades excesivas por la medición de sus tierras.[70] Asimismo, según un informe de 1792, en Metztitlán se repartía ganado por un valor de 24 000 pesos.[71]

REFLEXIONES FINALES

Con todo lo que hemos examinado creo que es posible llegar a algunas consideraciones que pueden enriquecerse con estudios posteriores sobre el uso de la violencia en los pueblos de indios de la región. Podemos afirmar que el tumulto analizado no fue un intento de los indios por subvertir el régimen monárquico bajo el que vivían, sino de reafirmar que en su calidad de vasallos del rey de España poseían ciertos privilegios que debían ser respetados. Como afirma Carlos Rubén Ruiz Medrano, "a pesar de la fuerte carga de violencia que presentaban estos breves eventos de violencia colectiva podemos afirmar que eran retos calculados para demostrar enfáticamente el malestar y para negociar y presionar a las autoridades".[72]

Este conflicto revela cómo en los pueblos existían alianzas entre indios tributarios y personas de otras calidades, en este caso españoles, que podían ser utilizadas para buscar soluciones a distintas problemáticas. Juan Pedro Viqueira ha mostrado lo estéril que ha sido considerar a las comunidades indias como entidades aisladas y cerradas sobre sí mismas. Considero que este trabajo evidencia que, para mantener sus formas de cohesión social y defenderse de los ataques a su autonomía, los pueblos de indios estuvieron abiertos a adoptar las reglas del juego político colonial, a la vez que idearon sus propias expresiones de descontento formando alianzas con individuos de otros estamentos y utilizando la violencia como medio de expresión política.[73]

[70] *Ibid.*, fs. 174-337.

[71] Margarita Menegus, *op. cit.*, p. 27.

[72] Carlos Rubén Ruiz Medrano, "El tumulto de abril de 1757 en Actopan. Coerción laboral y las formas de movilización y resistencia social de las comunidades indígenas", p. 129.

[73] Véase Juan Pedro Viqueira, "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", pp. 22-58.

También se puede concluir que el arresto del alcalde, los golpes y la humillación pública proferidos contra su persona, así como las demandas previas ante las instituciones judiciales, constituyeron una manifestación de la cultura política propia de una sociedad colonial del Antiguo Régimen, en términos de una búsqueda del bien común, la distribución de la justicia y el ejercicio del buen gobierno.[74] La importancia de la negociación con las autoridades se volvió evidente cuando, tras varias décadas en las cuales el repartimiento fue tolerado por los indios, se intentó romper con las viejas costumbres, provocando el descontento popular, el cual se expresó por medio de mecanismos legales ya bien conocidos por los indios y mediante la violencia física, la burla y la humillación hacia las autoridades reales. Lejos de tratarse de un brote espontáneo y desorganizado de agresiones, el tumulto de Zacualtipán fue un acto político que si bien transgredió ciertos límites de la legalidad tuvo como principal objetivo la reafirmación del orden.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo
AGN: Archivo General de la Nación

AGN, *Criminal*, vol. 104, exp. 1.
AGN, *Criminal*, vol. 270, exp. 1.
AGN, *Criminal*, vol. 271, exp. 4.
AGN, *Criminal*, vol. 620, exp. 2.
AGN, *Judicial*, vol. 38, expediente único.
Archivo Histórico del Poder Judicial del Estado de Hidalgo, *Gobierno*, Disposiciones, Bandos, caja 3.
Archivo de la Parroquia y Convento de los Santos Reyes de Metztitlán, OSA, Libro de Bautismos (1766-1770).

[74] Como señala Serulnikov, "es esta combinación de violencia insurreccional y estrategias judiciales lo que desafía nuestra comprensión acerca de la naturaleza de las grandes sublevaciones de finales del siglo XVIII. Pone en cuestión, asimismo, aceptadas interpretaciones respecto de la función del sistema de justicia en la reproducción de la dominación colonial". Sergio Serulnikov, *op. cit.*, p. 243.

Referencias bibliográficas

Borah, Woodrow, *El Juzgado General de Indios en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Carmagnani, Marcello, "Un movimiento político indio: la 'rebelión' de Tehuantepec, 1660-1661", en Héctor Díaz Polanco (coord.), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el obispado de Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1992, pp. 81-101.

Cañeque Alejandro, "Cultura vicerregia y estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España", *Historia Mexicana*, vol. LI, julio-septiembre, 2001, núm. 1, pp. 5-57.

Castro Gutiérrez, Felipe, "El liderazgo en los movimientos populares de 1766-1767", en Felipe Castro Gutiérrez, Virginia Guedea y José Luis Mirafuentes Galván (coords.), *Organización y liderazgo en los movimientos populares novohispanos*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Díaz-Polanco, Héctor, *El gran incendio. La rebelión de Tehuantepec*, México, Orfila, 2017.

Forte, Riccardo, y Natalia Silva Prada (coords.), *Cultura política en América. Variaciones regionales y temporales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa/Casa Juan Pablos, 2006.

García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 2005.

Gluckman, Max, *Costumbre y conflicto en África*, Lima, Universidad de Ciencias y Humanidades/Fondo Editorial, 2009.

Golte, Jürgen, *Repartos y rebeliones. Túpac Amaru y las contradicciones de la economía colonial*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2016.

González, María del Refugio, y Teresa Lozano, "La administración de justicia", en Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 75-105.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de Nuestro Padre San Agustín en las provincias de la Nueva España*, México, Porrúa, 1985.

Güereca Durán, Raquel E., *Un Dios y un reino para los indios. La rebelión indígena de Tutotepec, 1769*, México, Bonilla Artigas Editores/ Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

Katz, Friedrich, "Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial", en *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo* XVI *al siglo* XX, México, Ediciones Era, 1990, pp. 65-93.

Lorenzo Monterrubio, Ana María del Carmen, *El lugar de la luna. Metztitlán en el siglo XVI*, Instituto de Artes, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, México, 2014.

Menegus Bornemann, Margarita, "La economía indígena y su articulación al mercado en Nueva España. El repartimiento forzoso de mercancías", en Margarita Menegus (coord.), *El repartimiento forzoso de mercancías en México, Perú y Filipinas*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000.

Osborn, Wayne Smyth, *A Community Study of Metztitlán, New Spain, 1520-1810*, tesis de doctorado en Historia, Iowa, University of Iowa, 1970.

——, "Indian Land Retention in Colonial Metztitlán", *The Hispanic American Historical Review,* vol. 53, núm. 2, mayo de 1973, pp. 142-161.

Owensby, Brian P., "Pacto entre rey lejano y súbditos indígenas. Justicia, legalidad y política en Nueva España", *Historia Mexicana*, vol. LXI, núm. 1, México, El Colegio de México, 2011, pp. 59-106.

Ouweneel, Arij, "El gobernador de indios, el repartimiento de comercios y la caja de comunidad en los pueblos de indios del México central (siglo XVIII)", en Margarita Menegus (coord.), *El repartimiento forzoso de mercancías en México, Perú y Filipinas*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000, pp. 72-82.

Pastor, Rodolfo, "El repartimiento de mercancías y los alcaldes mayores novohispanos. Un sistema de explotación, de sus orígenes a la crisis de 1810", en Woodrow Borah (coord.), *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*, México, Instituto de Investigacio-

nes Histórica-Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 203-212.

Pérez Hernández, Rodrigo Salomón, "Porque palabras duelen más que puñaladas. La injuria en Nueva España, siglos XVI y XVII", *Fronteras de la Historia*, vol. 13, núm. 2, 2008, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, p. 354.

Pezzat Arsave, Delia, *Guía para la interpretación de vocablos en documentos novohispanos*, México, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México, Fundación Alfredo Harp Helú, 2009.

Povea Moreno, Isabel M., "Coacción y disensión. Protestas frente a los repartimientos mineros en Perú y Nueva España, siglo XVIII", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 53, julio-diciembre de 2018, pp. 1-17.

Ruiz Medrano, Carlos Rubén, "El tumulto de abril de 1757 en Actopan. Coerción laboral y las formas de movilización y resistencia social de las comunidades indígenas", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 36, enero-junio, 2007, pp. 101-129.

Sepúlveda, Luis, *Un viejo que leía novelas de amor*, México, Tusquets Editores, 2018.

Serulnikov, Sergio, *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino: el norte de Potosí en el siglo XVIII*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Silva Prada, Natalia, *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*, México, El Colegio de México, 2007.

Stern, Steve, "La era de la insurrección andina, 1742-1782: una reinterpretación", en Steve J. Stern, *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al* XX, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1990, pp. 50-96.

Tanck de Estrada, Dorothy, *Atlas de los pueblos de indios en la época colonial*, México, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense, 2005.

Taylor, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, trad. de Mercedes Pizarro, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Tutino, John, "Globalizaciones, autonomías y revoluciones: poder y participación popular en la historia de México", en Leticia Reina

y Elisa Servín (coords.), *Crisis, Reforma y Revolución. México: historias de fin de siglo*, México, Taurus/INAH, 2002.

——, *Creando un nuevo mundo. Los orígenes del capitalismo en el Bajío y la Norteamérica española*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

Victoria, José Guadalupe, *Arte y arquitectura en la Sierra Alta*, vol. 24, Cuadernos de Historia del Arte, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

Viqueira Albán, Juan Pedro, "La comunidad india en México en los estudios antropológicos e históricos", *Anuario 1994*, Tuxtla Gutiérrez, Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica/Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1995, pp. 22-58.

Witte, Nicolás de, "Carta de Fray Nicolás de Witte a un ilustrísimo señor. Meztitlán. 21 de agosto de 1554", en Mariano Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, pp. 221-228.

Hijos contra padres. Conflicto en la comunidad doméstica de la Ciudad de México en el siglo XVIII

*Evy Pérez de León**

Los conflictos durante la época novohispana se produjeron por distintas razones: cuestiones ideológicas, problemas económicos, relaciones de autoridad, defensa de derechos, abuso de superioridad física y jerárquica,[1] entre otros; fueran del tipo que fueran, la sociedad siempre ha intentado solucionar los conflictos, ya sea con una tregua entre las partes afectadas o por medio de la intervención de un tercero, que en la época novohispana solían ser las autoridades.

Los conflictos en el seno de la familia o en la comunidad doméstica novohispana no son nuevos; son bien conocidos por los investigadores de la Nueva España y de otros reinos. Los problemas que existieron dentro de la comunidad, como la sevicia, el adulterio, el uxoricidio, el infanticidio, los conflictos por los testamentos o las disputas por tierras, entre muchos otros, son conocidos por los investigadores gracias a los expedientes que existen en los archivos. A través de las circunstancias que ocurren en un conflicto podemos observar y analizar las identidades de género y los espacios de negociación y resistencia.

Debemos tomar en cuenta que las comunidades domésticas no estaban conformadas solamente por padre, madre e hijos; había comunidades formadas por otros familiares: tíos, abuelos, padrinos, suegros, cuñados e, incluso, varias familias que convivían juntas bajo un mismo

* Escuela Nacional de Antropología e Historia.

[1] Pilar Gonzalbo Aizpuru, "De cultura y conflictos. A manera de introducción", p. 11.

techo. En los sectores populares, la vida del hogar estaba regulada por tres actividades básicas: comer, orar y trabajar. Y eran precisamente esas las que podían ocasionar diferentes problemas, roces y conflictos, sobre todo cuando se compartía el mismo espacio durante mucho tiempo con varias personas.

Un tipo de conflicto doméstico novohispano poco visible debido a que no existen muchos registros, es el roce entre padres e hijos, sobre todo cuando los primeros acusaron a sus vástagos de haber realizado algún acto en su contra. Afortunadamente, algunos progenitores decidieron acudir ante las autoridades novohispanas para buscar justicia en contra del mal hecho en su contra, dejándonos registro de lo acontecido.

En una sociedad que cultural, política y socialmente podríamos considerar patriarcal, uno de los papeles del patriarca era ser guardián de la conducta de los miembros de su comunidad o su familia. Era necesario cuidar la castidad de las hijas, el buen comportamiento de las esposas y la buena conducta de los hijos, lo que significaba que se alejaran de los juegos o el alcohol. Además de salvaguardar el honor de los integrantes de su clan, el padre debía sustentar económicamente a la familia; su influencia podía extenderse a otros parientes alejados o, incluso, a sus hijos que ya se encontraban fuera del hogar.

El honor del patriarca estaba íntimamente ligado al hecho de tener mujer y descendientes, pero la subordinación de los miembros de la familia a su figura y el reconocimiento de su autoridad avalaban el poder del padre; así, cualquier acto de rebeldía por parte de algún integrante constituía una afrenta a su honor masculino.[2]

La rebeldía de los hijos ante la autoridad de sus padres hacía que la sociedad —sus vecinos, sus amigos y las personas más cercanas a su círculo— cuestionara la facultad de los progenitores para mantener el orden dentro de su familia y su reputación.

Los padres que se querellaron ante las autoridades novohispanas en contra de sus hijos lo hicieron por abandono, mala conducta y maltrato, entre otras razones. No eran comunes este tipo de denuncias, pues los padres, los varones principalmente, tenían el deber de corregir a su familia, aun con el uso de golpes; sin embargo, algunos

[2] Sonya Lipsett-Rivera, "El honor y la familia en la Nueva España", p. 340.

hijos sobrepasaron la autoridad paterna y fue necesario recurrir a las autoridades para poner fin a los malos procederes en contra de sus progenitores.

Los casos de hijos que actuaron en contra de sus padres, y que abordaremos en este texto, tuvieron lugar en la Ciudad de México durante el siglo XVIII, la cual estaba constituida por una gran diversidad de calidades y de personas, pues se había convertido en una urbe enorme. Sólo en ese siglo las autoridades civiles y eclesiásticas comenzaron a interesarse en la gran cantidad de personas que conformaban la ciudad, por lo cual se empezaron a llevar a cabo diversos padrones eclesiásticos y civiles. Según los diferentes padrones, la población de la Ciudad de México, a lo largo de 32 años (1772-1804), pasó de tener un poco más de 112 000 a 137 000 habitantes.

En el siglo XVIII las comunidades domésticas estaban conformadas por pocos integrantes. Según Juan Javier Pescador el tamaño promedio de la parroquia de Santa Catarina era de 3 a 3.2 integrantes.[3] Claudia Ferreira, por su parte, en sus estudios sobre la parroquia del Sagrario Mexicano, afirma que el tamaño promedio era de 3.8 miembros por comunidad.[4]

Lourdes Villafuerte señala que la composición doméstica que imperaba en la Ciudad de México era mononuclear sencilla, o nuclear A, con 66.7%, debido a que era costumbre establecer una nueva casa al momento en que se concretaba un matrimonio, pues la nueva pareja se asentaba y daba lugar a una nueva comunidad mononuclear sencilla.[5] La composición de la comunidad mononuclear sencilla, o nuclear A, era de cualquiera de los siguientes tipos: progenitores, prole y parientes próximos; progenitores y prole; pareja sin hijos; progenitor o progenitora con uno o más hijos; hermanos sin progenitores; hijos de padres ausentes con parientes próximos con parentesco consanguíneo, espiritual o legal.[6]

Así debemos entender la dinámica de las comunidades domésticas de la Ciudad de México durante el siglo XVIII y el espacio donde se generaron y se solucionaron los conflictos.

[3] Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos*, p. 184.

[4] Claudia Ferreira Ascencio, *Cuando el cura llama a la puerta*, p. 210.

[5] María de Lourdes Villafuerte García, *Comunidades domésticas en la Ciudad de México, siglo XVIII: composición social y formas de organización familiar*, pp. 93-94.

[6] *Ibid.*, p. 92.

LA NORMATIVIDAD

En manuales de confesión, guías espirituales, obras cristianas, entre otros, los religiosos explicaron cuáles eran las obligaciones de los hijos hacia sus padres. En primer lugar, Roberto de Belarmino, jesuita, teólogo y cardenal (Monte Pulciano, 1542-Roma, 1621) —entre cuyas principales obras se encuentran: *Gramática hebraica*, *De Scriptoribus ecclesiasticis* y *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos*, y dos opúsculos: *De translatione imperii Romani a Graecis ad Francos*, y *De indulgentiis et Jubileo*—, escribió el catecismo *Declaración copiosa de la doctrina christiana*,[7] que analizaremos en este apartado. En segundo lugar, Ivan de Santo Thomas escribió *Explicación de la doctrina christiana y de la obligación de los fieles en creer, y obrar*,[8] a la que también nos referiremos en este texto. (Desafortunadamente no contamos con información sobre la vida de fray Ivan de Santo Thomas; lo que se conoce es que fue consultor del Consejo Supremo de la Inquisición, catedrático de Prima en la Universidad de Alcalá y regente del Colegio de Santo Thomas.) En tercer lugar, el religioso Gabino Carta escribió *Guía de confessores, práctica de administrar los sacramentos; en especial el de la penitencia. En que se facilita el uso de ella, tanto a los confessores, como a los penitentes. Sacada de la doctrina de Santo Thomas y de otros muy graves auctores*,[9] publicada en 1653, a la que igualmente recurriremos en nuestro estudio. (De este religioso tampoco pudimos encontrar mucha información; sólo sabemos que al

[7] Roberto de Belarmino, *Declaración copiosa de la doctrina christiana, compuesta por orden del beatísimo padre Clemente VIII. De felice memoria, por el padre Roberto de Belarmino de la Compañía de Jesús, ahora cardenal de la Santa Iglesia. Vista y aprobada por la Congregación de la Reforma, para que quitada de la variedad de los modos de enseñar se haga uniforme y muy fácil el santo exercicio de instruir los idiotas y niños en las cosas de nuestra Santa Fe Catholica*, Barcelona, a costa de la Hermandad de San Juan Evangelista de Impressores de Libros, 1610.

[8] Ivan de Santo Thomas, *Explicacion de la doctrina christiana y de la obligacion de los fieles en creer, y obrar ofrecida a la Sacratíssima Virgen del Rosario Señora Nuestra*, Valencia, Imprenta de Silvestre Esparsa, 1651.

[9] Gabino Carta, *Guía de confessores, práctica de administrar los sacramentos; en especial el de la penitencia. En que se facilita el uso de ella, tanto a los confessores, como a los penitentes. Sacada de la doctrina de Santo Thomas y de otros muy graves auctores*, México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1653.

momento de escribir su obra pertenecía a la Compañía de Jesús y que fue maestro de teología y rector de la Universidad Turritana.)

Roberto de Belarmino, Ivan de Santo Thomas y Gabino Carta dividen sus obras conforme a los 10 mandamientos de la Ley de Dios. Encontramos las obligaciones de los hijos y sus deberes hacia sus padres en el cuarto mandamiento: "Honrarás a tu padre y a tu madre". Belarmino señala que los hijos debían honrar a sus padres de tres maneras: socorro, obediencia y reverencia. El socorro se entendía como la ayuda al padre y a la madre en sus necesidades; puesto que los padres les dieron la vida, era responsabilidad de los hijos conservar la de ellos. Asimismo, los hijos estaban obligados a obedecer a su padre y a su madre. Finalmente, debían reverencia a sus progenitores, respetándolos y honrándolos con palabras y actos.[10]

Por su parte, Ivan de Santo Thomas menciona que los hijos honraban a sus padres cuando les tenían veneración, respeto y obediencia; cuando cumplían con la obligación de atenderlos en sus necesidades temporales y espirituales, y también de sustentarlos, defenderlos y cuidarlos en caso de enfermedad.[11]

Ivan de Santo Thomas y Gabino Carta se refieren a los pecados que cometen los hijos contra sus padres. Ivan de Santo Thomas los divide en *agravio positivo* y *efecto negativo*. El primero consistía en lo que podemos considerar como maltrato de obra y palabra: injuriarlos, herirlos, causarles pesadumbres, despojarlos de sus bienes o realizar cualquier actividad que vaya en contra de su vida, su honra o su cuerpo. El segundo consistía en no obedecerlos, no tratarlos con respeto o tenerles aversión.[12]

Por su lado, Gabino Carta afirma que los hijos pecaban contra el cuarto mandamiento cuando les deseaban un mal grave o maldecían a sus padres, en su presencia o a sus espaldas; también cuando los trataban ásperamente, injuriándolos, afrentándolos con palabras, mostrándoles señas de menosprecio, desobedeciéndolos, hiriéndolos o amenazándolos y no socorriéndolos en momentos de necesidad.[13]

[10] Roberto de Belarmino, *Declaración copiosa de la doctrina christiana*, Barcelona, a costa de Ivan Simon, 1600, fs. 104-104v.

[11] Ivan de Santo Thomas, *op. cit.*, pp. 191-194.

[12] *Ibid.*, pp. 192-193.

[13] Gabino Carta, *op. cit*, p. 56v.

El investigador Sergio Ortega Noriega, en su trabajo sobre el discurso teológico de Santo Tomás de Aquino, afirma que éste, al igual que otros religiosos, pone énfasis en las obligaciones de los hijos hacia sus padres: "Los hijos están sujetos a la autoridad paterna y deben obedecer a ambos progenitores en lo que atañe a la disciplina doméstica";[14] sin embargo, la obediencia no se aplicaba en el momento de contraer matrimonio, guardar incontinencia o profesar una orden religiosa.[15]

Los autores, en general, sostienen que los deberes de los hijos consistían en socorrer, obedecer y reverenciar a sus padres. No obstante, no todos cumplían esos preceptos. En el ramo de Criminal del Archivo General de la Nación hay diversas denuncias de los padres en contra de sus hijos por mal comportamiento. En esos procesos criminales localizamos diferentes ejemplos de la violencia de hijos contra sus padres.

LOS CONFLICTOS

"Hijo ingrato, hijo desleal, hijo mal aprovechado, que olvidado de la educación de tu Padre, de sus desvelos y su amor, tienes atrevimiento de insultarme…"[16] Así escribe don Luis Gutiérrez y Páez a su hijo Luis Gutiérrez en una carta, cuando por el mal comportamiento que había tenido este último decide denunciarlo ante la Real Sala del Crimen y solicita que se le mande encarcelar.

A continuación ofreceremos tres casos en que los padres presentan una denuncia contra sus hijos en la Ciudad de México. En el primero, iniciado el 21 de agosto de 1788, don Pedro Pablo de Rivas presentó una queja contra su hijo don José Cristóbal Lidubino de Rivas, clérigo de órdenes menores del arzobispado de México.[17] En esa queja, don Pedro Pablo de Rivas hizo mención de que un año antes (1787) ya había interpuesto una queja contra su hijo por su mal comportamiento, pero con el paso del tiempo no había cambiado su mal proceder. En

[14] Sergio Ortega Noriega, "El discurso teólogico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", p. 52.

[15] *Idem*.

[16] Archivo General de la Nación (AGN), *Criminal*, vol. 405, exp. 2, f. 382.

[17] AGN, *Criminal*, vol. 622, exp. 10.

1787, don Pedro Pablo de Rivas estuvo en la cárcel por una calumnia. Explicó que había enviado a su hijo José Cristóbal Lidubino para que le llevara unos papeles que servirían para liberarlo; también le solicitó que vendiera unos bienes que tenía en su casa para comprar ropa y cubrirse mientras permanecía en prisión; sin embargo, José Cristóbal escondió aquellos papeles y vendió todos los bienes de su padre, pero no le entregó el dinero.

Poco tiempo después, José Cristóbal fue encarcelado por pedir limosna con una licencia vencida de San Juan Nepomuceno y de las Benditas Ánimas y por vestirse de subdiácono en las procesiones de Corpus, entre otras cosas. El cura de la parroquia de Nuestra Señora de la Concepción del Salto del Agua, Eugenio José García, explicó a las autoridades las faltas en las que había incurrido José Cristóbal: no se aplicaba en los estudios, su padre se quejaba continuamente de sus faltas de respeto, se ausentaba de la casa; había intentado casarse dos veces, pero los padres de las doncellas con quienes pretendía unirse en matrimonio, al conocer su mal comportamiento, se opusieron hasta que disolvieron los esponsales. Eugenio José García también dijo que José Cristóbal bebía pulque y aguardiente en pulquerías y tabernas, recolectaba limosnas con una licencia vencida de San Juan Nepomuceno y de las Benditas Ánimas y no se sabía qué hacía con el dinero; además, vivía en incontinencia con una mujer y en varias ocasiones lo había visto jugando baraja con varios hombres; finalmente, el cura aseguró que José Cristóbal mientras estuvo preso en la cárcel eclesiástica, fingió estar enfermo y cuando lo llevaron al hospital de San Andrés escapó utilizando la manta de la cama donde estaba acostado.

Ante la testificación del cura, se mandó llamar a los testigos: don Aniceto de Rivas, José Antonio Montúfar y don Joaquín Rodríguez, quienes dieron fe de los malos comportamientos de José Cristóbal que Eugenio José García ya había señalado.

Mientras duró el proceso contra José Cristóbal, su padre don Pedro Pablo de Rivas envió varios escritos solicitando su liberación, ya que era el único con "suficiente inteligencia" para cuidar a sus hermanos y ayudarlo en las diligencias del juicio; además prometía que Cristóbal cumpliría con sus obligaciones o, de lo contrario, él no dudaría en enviarlo a China.

Después de un año en la cárcel eclesiástica, de haberse rectificado la declaración de los testigos y de haber enviado varios escritos en los que solicitaba la liberación de su hijo, en diciembre de 1789 don Juan de Cienfuegos otorgó la libertad a José Cristóbal de Rivas y le exigió que no ejercitara ninguna función eclesiástica ni volviera a vestir hábito ni a colectar limosnas, pues de lo contrario procedería contra él con todo rigor.

El segundo caso tuvo lugar en 1805, cuando don Luis Gutiérrez y Páez, ministro jubilado de la Tesorería General del Ejército y Real Hacienda del Orden de Carlos III, presentó una queja y denuncia contra Luis Gutiérrez, su hijo, por su mal comportamiento contra él y sus superiores.[18] Don Luis Gutiérrez y Páez dijo que años antes había iniciado un proceso contra su vástago, el cual tuvo que suspenderse porque, al parecer, tenía "perturbado el juicio"; sin embargo, después de dos años y siete meses se convenció de que Luis Gutiérrez no padecía tal perturbación de juicio y que había reincidido en su mal comportamiento, por lo cual otra vez interpuso queja contra él.

En el expediente se encuentra el primer proceso en contra de Luis Gutiérrez. Dio inicio en octubre de 1802, con su arresto por la queja que presentó su padre por haberlo insultado y por amenazarlo de muerte, entre otras cosas. Durante ese arresto, Luis Gutiérrez provocó muchos escándalos: la primera vez que fueron a buscarlo se escapó de la persona que iba a arrestarlo; la segunda ocasión acudieron a aprehenderlo con la ayuda de cuatro granaderos y un cabo. Cuando llegó Luis Gutiérrez a su casa y lo recibieron los soldados, no opuso resistencia, sin embargo profirió "expresiones denigrativas y escandalosas"; pidió que antes pasaran a la casa de su padre, pero cuando estaban frente al Real Palacio lo detuvieron y lo ataron con un portafusil y, al registrarlo, se percataron de que traía medio ladrillo a manera de arma. Finalmente lo entregaron al cuartel del regimiento de la Corona.

En el tiempo durante el cual estuvo encerrado, su padre y su hermano le enviaron cartas exhortándolo a modificar su mal comportamiento; de lo contrario no lo ayudarían a solventar sus necesidades en prisión.

[18] AGN, *Criminal*, vol. 405, exp. 2.

Tiempo después le informaron a don Luis Gutiérrez Páez que su hijo se encontraba perturbado del juicio, por lo que pidió que se suspendiera su proceso y suplicó se le pusiera en libertad, para que pudiera atenderlo de sus males, los cuales supuestamente eran la razón de su comportamiento reprobable. Las autoridades lo liberaron pero le exigieron a su padre que no lo dejara salir del hospicio hasta que se hallara sano.

Luis Gutiérrez fue llevado al Real Hospicio de Pobres el 25 de junio de 1805, y se ordenó que se recogiera mensualmente el sueldo que tenía y que serviría para su manutención en el hospicio. Después de nueve meses y tres días encerrado, Luis envió una carta en la que decía que, encerrado en el hospicio todo ese tiempo, tuvo la oportunidad de reflexionar acerca del mal comportamiento que había tenido en contra de su padre, por lo cual solicitaba su liberación y prometía que esa conducta no volvería a repetirse. En consecuencia, Juan Antonio de Araujo, administrador del Real Hospicio de Pobres, reconoció que desde el primer mes de encierro Luis Gutiérrez había cambiado su juicio, evitando el ocio y reposando, así que apoyó la petición para que fuera liberado.

Tiempo después de haber sido liberado del Real Hospicio de Pobres, en mayo de 1806, Luis Gutiérrez Paéz volvió a interponer queja en contra su hijo, ya que el tiempo que pasó en la cárcel y en el hospicio no lograron modificar su mal comportamiento, así que pidió que fuera encarcelado de nuevo en el dicho Real Hospicio de Pobres o en la Cárcel de la Acordada. Denunció que su hijo había incurrió nuevamente en insultos y en amenazas de muerte en su contra. En julio de 1806 se ordenó que Luis Gutiérrez fuera puesto en custodia en la Real Cárcel de Corte. Desde ahí, Luis envió una carta quejándose de que no tenía alimentos, ni ropa que ponerse, así que pidió que le dijeran a su padre le otorgara su sueldo que éste se encargaba de recoger y también apresurara sus diligencias para limpiar su honor y averiguar si gozaba del fuero militar. Así pasó el tiempo. Luis continuó remitiendo cartas en las que solicitaba el dinero que le correspondía, pero cuando al fin le enviaron su sueldo de 11 pesos, no se le entregó a Luis Gutiérrez, sino al alcalde de la Real Cárcel, quien lo recibía mensualmente y disponía de él según lo fuera requiriendo el reo.

Puesto que Luis Gutiérrez de nuevo se encontraba encarcelado, su padre reinició el proceso en su contra y mandó llamar a los testigos

de su mal comportamiento: doña Magdalena, su hija, y don Gabriel Martínez, su esposo, capitán de Dragones de España. Ambos dieron fe de que Luis era muy entregado a la bebida, que un día llegó golpeando la puerta de su casa a las ocho de la noche, pero que no lo dejaron entrar porque amenazaba e insultaba a todos.

Durante ocho meses, hasta febrero de 1807, Luis Gutiérrez continuó enviando cartas pidiendo su liberación, hasta que finalmente las autoridades de la Real Cárcel reconocieron que durante todo ese tiempo Luis se había comportado de manera juiciosa, cristiana y arreglada, y estaban convencidas de que seguiría por ese camino. Sin embargo, aunque ya se le había prometido que sería liberado, permaneció preso hasta que su padre envió una carta advirtiendo que si era decisión de las autoridades liberar a su hijo, lo hicieran, pero que si éste volvía a incurrir en su conducta perniciosa, no esperaran que él le prodigara ninguna ayuda. Así, con el visto bueno de las autoridades de la Real Cárcel y de su padre, Luis Gutiérrez fue liberado. No obstante, un año después, en febrero de 1808, regresó a la cárcel debido un escándalo público que protagonizó en una vinatería.

El tercer caso fue la queja presentada por Miguel Ramiro Rodríguez contra su hijo José María Rodríguez de Rodríguez en 1806,[19] por haber abandonado su casa. Había jugado en su propia casa, además de que tenía un carácter díscolo. Era ocioso y violento. Así que su padre pidió que se le pusiera al servicio del rey.

El mismo día que Miguel Ramiro presentó la queja contra su hijo, es decir, el 19 de septiembre de 1806, también comparecieron los testigos del mal comportamiento de José María Rodríguez de Rodríguez: don Mariano Carrasco, don Ignacio de los Ángeles Serrano y don José Miguel Yáñez, quienes aseguraron que el vástago dejaba abandonada las casas de su padre, que incluso llegaba a ausentarse cuatro o cinco días y que en ocasiones se la pasaba con sus amigos jugando treinta y uno, juego que siempre terminaba en albures.

Días después de que se apersonaron los testigos, José María acudió a presentar su confesión, en la cual reconoció que todo era cierto: las

[19] AGN, *Criminal*, vol. 415, exp. 1.

salidas de su casa y su costumbre de jugar con sus amigos treinta y uno. Así se inició, a solicitud de su padre, la sumaria criminal en contra de José María, con la queja general de su mal comportamiento y la petición de que ingresara al servicio del rey y a la Bandera de Filipinas, y con la consigna de que los costos de su manutención recaerían sobre él mismo, con tal de que no volviera a extraer nada del cajón de dinero de su padre para costear sus insolencias.

Posteriormente el licenciado José María Sanz de Inés mandó una carta al señor coronel comandante, explicando la intención de don Miguel Ramiro de mandar a su hijo al servicio militar, para terminar con su mal comportamiento, ya que según una orden circular del señor conde de Revillagigedo se permitía que los jóvenes que no tenían "delitos feos o de notable menos valer" se alistaran. Solamente quedaba que el señor capitán general del reino y del regimiento diera la aprobación del ingreso de José María.

Ahí termina el expediente. No sabemos si José María fue aceptado en el servicio o no; no obstante, en las quejas que presenta su padre nos proporciona suficiente información para poder analizar la violencia de un hijo hacia su padre.

Además de estos tres casos de hijos contra sus padres en la Ciudad de México, quisiera añadir un caso especialmente violento que sucedió en el vecino pueblo de Tacuba. En octubre de 1780, Dominga Lorenza interpuso una denuncia en contra de su hijo y de su nuera por golpes que le habían dado.[20] Dominga menciona que ella tenía un cuarto en la villa de Tacuba donde guardaba sus aves, el cual le prestó a su hijo Severiano Antonio y a su nuera para que vivieran ahí. Un día que fue a ver a sus aves, su hijo y su nuera se le abalanzaron, la tomaron de los cabellos y la sacaron del cuarto. A raíz de esos actos y otros pidió que su hijo y su nuera no la inquietaran a ella ni a su esposo, y que se aplicara justicia.

Se recibió la queja de Dominga y se mandó que se le dieran 25 azotes a su hijo y que se pusiera a disposición de sus padres en la cárcel para su corrección y para escarmiento de otros desobedientes.

[20] AGN, *Criminal*, vol. 110, exp. 17.

EL ANÁLISIS DE LOS CASOS

Para explicar la dinámica de los hijos con mal comportamiento y la respuesta de los padres ante esa situación tomaremos, principalmente, lo que dijo Ivan de Santo Thomas en su obra *Explicación de la doctrina christiana*, para dividir el maltrato que los padres recibían de sus hijos, en dos diferentes tipos: *agravio positivo* y *efecto negativo*, que son los que se pueden vislumbrar en los casos del siglo XVIII. Según el autor, el agravio positivo es maltrato por obra y palabra, hiriéndolos, diciéndoles injurias o causándoles pesadumbres, quitándoles la hacienda o alguna otra manera de ir en contra de la honra, la vida o el cuerpo. El efecto negativo es la falta de obediencia, no tratarlos con el debido respeto y tenerles aversión.[21]

La siguiente tipología está basada en la obra de Ivan de Santo Thomas y modificada de acuerdo con lo que se halló en los expedientes. Retomamos esta obra porque consideramos que la mención que hace el autor sobre los pecados que cometen los hijos en contra de sus padres corresponde a la dinámica de la violencia de hijos contra padres que existía en la Ciudad de México en el siglo XVIII; no obstante, debemos entender la complejidad de los casos, pues no se puede encasillar el comportamiento de los hijos en un solo tipo de violencia, ya que en una misma denuncia identificamos varias clases de agresión.

El *agravio positivo* está constituido por todas aquellas acciones que afectan de manera directa a los progenitores, entre las cuales podemos encontrar las siguientes:

- El maltrato de palabra, que consta de cualquier tipo de insulto, amenaza de muerte o falta de respeto, como las burlas.
- Los golpes, esto es, cualquier acción violenta de un cuerpo contra otro, entendida como un puñetazo, un cintarazo, una cachetada, un jalón de pelo, entre otros.
- El abandono, que se produce cuando los hijos dejan a sus padres solos en momentos de necesidad, enfermedad o crisis.

[21] Ivan de Santo Thomas, *Explicacion de la doctrina christiana y de la obligacion de los fieles*…, pp. 192-193.

Cuadro 9
TIPOLOGÍA DE LA VIOLENCIA DE HIJOS
CONTRA SUS PADRES

Hijos *vs.* padres	Agravio positivo	Maltrato de palabra
		Golpes
		Abandono
		Disipación de los bienes
	Efecto negativo	Ir en contra de la honra
		Falta de obediencia
		Aversión

Tipología propia realizada con base en la obra de fray Ivan de Santo Thomas, *Explicación de la doctrina christiana y de la obligación de los fieles en creer, y obrar, ofrecida a la Sacratissima Virgen del Rosario Señora Nuestra,* y en los expedientes del AGN: Criminal, vol. 405, exp. 2; Criminal, vol. 415, exp. 1, y Criminal, vol. 622, exp. 5.

- La disipación de bienes, entendida como la venta de joyas, ropa o de cualquier bien propiedad de los padres.
- Ir en contra del honor, esto es, cualquier acción cometida por el hijo que vaya en contra del honor del padre y de la familia, como vivir amancebado o en incontinencia, el mal comportamiento contra otros superiores, ya sean eclesiales o militares, beber en demasía, dedicarse a los juegos de azar y que todo lo anterior sea público y notorio.

El *efecto negativo*, por su parte, está constituido por aquellas acciones realizadas por los hijos que afecten de manera indirecta a sus padres, entre las cuales podemos encontrar las siguientes:

- La falta de obediencia, la cual consiste en no obedecer a sus padres en algo que haya sido ordenado o requerido.
- La aversión, que significa el rechazo o la repugnancia hacia sus padres o a algún acto realizado por sus padres.

A continuación analizaremos, caso por caso, los actos violentos que los hijos infligían a sus padres, destacando los agravios positivos y los efectos negativos presentes en las denuncias.

En 1788, Pedro Pablo de Rivas se quejó contra su hijo José Cristóbal Lidubino de Rivas, quien era clérigo de órdenes menores del Arzobispado de México, por varios actos que este último había cometido:

> hice ocurso al señor Ilustrísimo Arzobispo quejándome contra mi hijo por la poca obediencia, respeto y veneración que como a su padre me debe tener […] reincide en su mala vida y procederes faltando como siempre lo ha ejecutado, pues a la presente como me ve el que me hallo preso por una falsa calumnia que me han levantado con la que saldré con facilidad, por estar dando la prueba de su nulidad, la encargue a dicho mi hijo Cristóbal me trajera de mi casa varias certificaciones que tenía guardadas para estos casos, las que me favorecen y valen de mucho, y él las ha cogido y ocultado para que yo no tenga ninguna defensa con dichos documentos, y lo ha ejecutado con sobrada malicia, como también el haber vendido todos los trastes y bienes de la guarda de mi casa, los que ha disipado en sus maldades, pues le había suplicado que si los vendía, con su importe me sacara unos volantes y cotenses que se hayan empeñados y eran para taparme de noche […] por la poca obediencia y respeto que me ha tenido, y la ninguna aplicación a los estudios…[22]

En este caso podemos constatar que José abandonó a su padre. Por no llevarle los documentos que significarían su liberación de la cárcel y la limpia de su honra, lo dejó solo en una situación de crisis y extrema necesidad. Además de la disipación de bienes por haber vendido trastes y bienes de su casa, los cuales habrían servido para su manutención en la cárcel. Finalmente, la falta de obediencia que refiere su padre, tanto por no llevarle los documentos como por decirle que vendiera los bienes con objeto de que pudiera comprarle ropas para su estadía en la cárcel, lo que no hizo.

En 1802, Luis Gutiérrez y Páez, ministro jubilado de la Tesorería General de Ejército y Real Hacienda del Orden de Carlos III, se queja

[22] AGN, *Criminal*, vol. 622, exp. 10, fs. 210-210v y 225.

contra su hijo Luis Gutiérrez, teniente retirado del regimiento de infantería de Nueva España,

> el despilfarro, y malas compañías con que siempre ha andado, ocasionándole el quedarse enteramente desnudo […] son repetidas las ocasiones que sus jefes, y la autoridad de los Excelentísimos Señores, lo han mandado poner arrestado, ya en su cuartel, u en otros, y ya en los castillos […] y no menos el señor Intendente de Puebla, de los escándalos que cometió en aquella ciudad, y entre ellos el de arrojarse a la Casa de Recogidas para extraerse una mozuela. Últimamente se ha entregado a la bebida, y mucho más a sus desordenes, pues habiéndole acogido en casa dos ocasiones para darle mi pobre mesa y cosa lo ha despreciado y se ha marchado de ella, para vivir a su suelta […] y también en diferentes días se ha arrojado a mi casa bebido, armando escándalos y gritos, sobre querer matar a un pobre hombre de honor que tengo acogido en ella, deponiendo de mí a gritos muchas siniestras fealdades, y la tarde de ayer a insultarme rostro a rostro sobre que si no le franqueaba dinero había de ir a matar a uno de los Oficiales para que le dieran su paga […] salió a la calle y anduvo en tono burlesco, rondándome con ademanes y acciones de volverme a provocar, siéndome preciso cerrar todas las puertas de la casa, y estado en el balcón para precaver de que no entrara […] por haber venido anoche ebrio a insultarme con arma, diciendo venido a beberme la sangre, inquietando con eso a mi mujer y demás familia.[23]

En este caso específico, Luis Gutiérrez demostró varios tipos de violencia: el maltrato de palabra, sus acciones en contra de la honra de su padre y sus muestras de aversión hacia él. Las amenazas de muerte: "venido a beberme la sangre"; los insultos: por ejemplo, "muchas siniestras fealdades" e "insultarme rostro a rostro" son menciones que forman parte del maltrato de palabra que infligió Luis a su padre. Por otro lado, las acciones en contra de la honra que pueden rescatarse de la denuncia de Luis Gutiérrez Páez son los escándalos públicos que cometió en Puebla y en la Ciudad de México. En Puebla estaba fungiendo como militar, y sus acciones, como entrar a la Casa de Recogidas y extraer a una joven, dejaban mal puesto su rango y a la orden a la que

[23] AGN, *Criminal*, vol. 405, exp. 2, fs. 372v-373 y 409v.

servía. En la Ciudad de México, manchaba el honor de su padre, y cuando fue a su casa a insultarlo y hacer escándalo, dejaba claro que su progenitor no tenía autoridad sobre él. Finalmente, la aversión que demostró hacia su padre cuando éste le ofreció su "cama y cosa", como es la obligación de un padre con su hijo de proveer lo necesario para su existencia, pero Luis lo despreció y se fue de la casa.

En 1806, don Miguel Ramiro Rodríguez, teniente del escuadrón urbano de la capital, interpuso una denuncia contra su hijo José María Rodríguez de Rodríguez por varios malos comportamientos que había tenido con él:

> le he advertido una falta de obediencia tan punible que lo ha conducido al libertino modo con que procede sin consideración ni a los respetos de un padre, ni a los sentimientos de su cuna […] no para en mi casa, la tiene abandonada, y en la calle se entrega a sus vicios, en los días que estoy de guardia, pernocta valiéndose de la seguridad de mi persona en aquel paraje […] tiene valor como lo ha hecho de entregarse al juego en mi propia casa, cuando no estoy en ella, jugando otros sujetos que lo acompañen […] no vaya a cometer un absurdo que sirva de borrón a mi familia […] se pusieron a jugar treinta y uno y acabaron en albures.[24]

En este caso se evidencia el abandono y la desobediencia. Don Miguel se queja de que su hijo José deja la casa sola y sale a pasar la noche en la calle. Este acto puede entenderse como el abandono durante una necesidad, porque tal vez su padre necesitaba que José cuidara la casa y éste no lo hizo. Falta al honor de la familia cuando don Miguel menciona que teme que su hijo "vaya a cometer un absurdo". No sabemos exactamente a qué se refiere, pero puede intuirse un suicidio, la venta de algunos bienes de la casa, e incluso algún delito, todo lo que implica manchar el honor de la familia. Finalmente, José juega treinta y uno, lo cual puede considerarse una falta a la honra. Los albures eran los juegos prohibidos en los que eran comunes las apuestas; entre esos juegos se incluía el treinta y uno y era frecuente que se jugara en casas

[24] AGN, *Criminal*, vol. 415, exp. 1, fs. 2-2v y 3v.

privadas, ya que en esos lugares existía mayor margen de ganancia para los participantes. Como señala Teresa Lozano, la ilicitud del juego dependía de la cantidad de dinero que se apostaba, no del juego en sí.[25] De modo que, por ser ilegales las apuestas, obviamente cometía un delito que eventualmente podría llevarlo a la cárcel y de esa forma manchar el honor de la familia.

Finalmente, en 1780, Dominga Lorenza, de la Villa de Tacuba, acusa a su hijo Severiano Antonio y a su nuera por los golpes que le propinaron un día que fue a cuidar a sus aves: "se me abalanzaron […] repelándome de los cabellos, y así de obras como de palabras, sin respetar a Dios ni a mi ambos, y muy furiosos y airatados [*sic*] de cólera, trataron el ponerme la demanda públicas a que les diésemos su legitima dote cuando estos no me han alimentado en cosa alguna […] nosotros no hemos tenido ningún provecho en ellos".[26]

En este caso podemos identificar los golpes, cuando Severiano Antonio y su esposa toman a Dominga por los cabellos. Esta es una demostración de violencia única en su tipo, ya que en los casos anteriores no pudo constatarse que los hijos hubieran golpeado a sus padres, y mucho menos a sus madres. Además, aquí también es evidente el abandono, porque en la denuncia se señala que no la han alimentado y ella no saca provecho de ellos, así que ni su hijo ni su nuera la ayudan en momentos de necesidad. Finalmente, también es obvia la disipación de bienes, pues Severiano Antonio y su esposa le exigen a Dominga Lorenza la dote. Posiblemente, incluso, los golpes que le propinaron tenían el propósito de despojarla del cuarto de aves para quedarse con él.

En nuestro análisis sólo utilizamos las denuncias interpuestas por los padres y no las declaraciones de los testigos, pues lo que nos interesa es conocer lo que los progenitores consideraban actos de violencia en su contra. No obstante, en las comparecencias de los testigos podremos identificar otras acciones violentas infligidas por los hijos a sus padres.

[25] Teresa Lozano Armendares, "Los juegos de azar: ¿una pasión novohispana?", p. 162.
[26] AGN, *Criminal*, vol. 110, exp. 17, fs. 314-314v.

LOS TESTIGOS

Los testigos son parte importante de un proceso criminal o judicial, porque confirman los delitos que cometen las personas denunciadas e incluso pueden ofrecer información que el propio denunciante no conocía. En un proceso criminal, los testigos son llamados por cada parte involucrada para que testifiquen a su favor. En los casos de las denuncias contra los hijos por violencia en contra de sus padres, generalmente no hay testigos que comparezcan a favor de los primeros.

En el caso de Pedro Pablo de Rivas contra su hijo José Cristóbal Lidubino de Rivas comparecieron cuatro testigos: don Aniceto de Rivas, tío de José Cristóbal; don José Antonio de Montúfar, fiscal de la parroquia del Salto del Agua; don Gaspar Altamirano, sacristán de la parroquia del Salto del Agua, y el bachiller don Joaquín Rodríguez, subdiácono del arzobispado. Todos concordaron en que José Cristóbal pedía limosna bajo la licencia de San Juan Nepomuceno y de las Ánimas Benditas, que era ocioso y nada inclinado a los estudios para el Estado eclesiástico y que le había faltado al respeto a su padre en diferentes ocasiones; sin embargo, fue el bachiller don Joaquín Rodríguez quien proporcionó más información sobre el mal comportamiento de José Cristóbal:

> ha andado inquieto con varias mujeres siendo una de ellas la hija del maestro de Alarife don José Albara con la que pretendió casarse en la parroquia del Sagrario cuyo matrimonio se le impidió por su mala conducta. Que también estuvo enredado con una indita de la parroquia del Salto del Agua a la que le llego a deber su virginidad, lo que fue necesario ocultar cuando esta se llegó a casar con un indio carpintero del barrio de San José. Que también le consta estuvo para casarse con una poblana cuyo nombre y apellido ignora, a la cual le había extraído un nombramiento que tenia de huérfana en Puebla para con su importe subvenir a los gastos del casamiento […] y no tuvo efecto el matrimonio porque se le dijo estar en su contra el padre de dicha mujer por su mala conducta. Que también sabe que don Antonio Benites, el alcalde de Barrio, lo notifico recomendación del cura del Salto del Agua dejara de visitar a otra mujer que vivía junto de las cañitas, con la que estaba en mal

> estado […] que le consta que ha tenido la costumbre de beber con demasía pulque y aguardiente.[27]

En el testimonio del bachiller don Joaquín Rodríguez podemos constatar que José Cristóbal también faltaba a la honra de su padre al tener relaciones con varias mujeres, aunado a los otros tipos de violencia que su padre mencionó en su denuncia.

En el caso de Luis Gutiérrez y Páez contra su hijo Luis Gutiérrez, el primero sólo llamó como testigo del mal comportamiento del segundo a su hija doña Magdalena, quien estaba casada con don Gabriel Martínez, capitán del regimiento de Dragones de España. Ella sostuvo

> que la conducta de su hermano el teniente retirado don Luis Gutiérrez es sumamente perversa a quien por consejos que le ha dado […] no han sido bastantes para que mudado de vida se porte con honradez, que sus escándalos y vicios son casi públicos y que aunque no lo ha visto siempre borracho, pero si sabe que es bastante apasionado a la bebida, que es cierto que una noche, entre ocho o nueve, habrá poco más de un año, paso a golpear la puerta de la casa de la exponente, borracho, armando mil escándalos, con fin de que le abriera, a lo que no accedió ella por el temor que le asistía de sus malos procederes, por cuyo motivo se quedó tirado en el umbral de la puerta de la calle gran parte de la noche, cansado de dar inconmensurables gritos con palabras vituperiosas.[28]

Creemos que don Luis Gutiérrez y Páez sólo mandó a llamar a su hija, pues ella fue una de las personas que estuvieron presentes en el escándalo público que ocurrió en su casa, además de que Luis también intentó agredirla a ella en su propio domicilio. Doña Magdalena concuerda en el mal comportamiento de su hermano y en su fuerte inclinación por la bebida.

En el caso de don Miguel Ramiro Rodríguez contra su hijo José María Rodríguez de Rodríguez, el primero presenta tres testigos: don Mariano Carrasco, español, originario de Otumba, soltero, mayordomo de la tocinería, de 25 años de edad; don Ignacio de los Ángeles Serrano,

[27] AGN, *Criminal*, vol. 622, exp. 10, fs. 220v-221.
[28] AGN, *Criminal*, vol. 405, exp. 2, fs. 425-425v.

español, originario de Amozoque, soltero, mayordomo de tocinería, de 27 años de edad, y don José Miguel Yáñez, español, originario de Querétaro, viudo de doña Ana María Insa, de 56 años de edad. Todos los testigos concuerdan en que José María dejaba abandonada la casa de su padre —quien se había quedado a dormir fuera por cuatro o cinco noches—, que invitaba a sus amigos a la casa de su padre a jugar treinta y uno, partida que generalmente terminaba en albures. Don Ignacio de los Ángeles Serrano declaró que "entre todos los que jugaron habría unos cincuenta pesos",[29] lo que confirma que realizaban apuestas.

En estos procesos los testigos ratifican las conductas violentas de los hijos en contra de sus padres y, en algunos casos, proporcionan más información para conocer qué otros actos violentos habían ejecutado los hijos que los padres ignoraran.

LA CAUSA DEL MAL COMPORTAMIENTO

La templanza es una virtud moral que modera la atracción por los placeres y procura el equilibrio en el uso de los bienes creados; en contraste, la embriaguez y el juego son deseos y pasiones que debían ser aplacados.[30] En estos casos en particular, el mal comportamiento de los hijos se debía, según sus padres, al abuso del consumo de alcohol, el juego y a las malas compañías: "la causa es el abominable vicio de la bebida, de que no le he podido quitar, siendo varios los escándalos que ha dado, el vivir en incontinencia con una cigarrera que trabaja en esta fábrica llamada María Petra, y andar de juego en juego, y hasta en las pulquerías con gente desarrastrada".[31]

En el caso de la embriaguez, se consideraba que era la causa de una serie de desórdenes sociales; por eso las autoridades novohispanas dictaron varias medidas en torno de la fabricación de las bebidas alcohólicas.[32] Además del daño que podían provocar a la salud,

[29] AGN, *Criminal*, vol. 415, exp. 1, fs. 4v.

[30] Catecismo de la Iglesia católica, http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a7_sp.html.

[31] AGN, *Criminal*, vol. 405, exp. 2, fs. 374.

[32] Teresa Lozano Armendares, *El chiringuito vindicado*, p. 229.

las autoridades estaban preocupadas por las afectaciones a las personas y a la sociedad, ya que eran el origen de la embriaguez y de otros "excesos, latrocinios, sacrilegios, homicidios y hostilidades, nefandos e incestuosos desafueros, y otros innumerables pecados, maldades y delitos".[33] Por eso los padres aseguraban que la principal causa del mal comportamiento de sus hijos era la bebida.

Por su parte, José María Rodríguez tenía el vicio del juego, el que ejercía en la casa de su padre: "si tiene el valor como ha hecho de entregarse al juego en mi propia casa, cuando no estoy en ella, juntando otros sujetos que le acompañen… se pusieron a jugar treinta y uno y acabaron con albures".[34] El juego podía provocar que los hijos apostaran y que esto los orillara a disipar los bienes de sus padres.

Los malos tratos —tanto de palabra como de obra—, el abandono y la disipación de bienes, tenían la finalidad de conseguir un beneficio monetario o de demostrar actos de rebeldía en contra de la autoridad paterna. En estos casos observamos que la embriaguez y el juego son las principales causas del mal comportamiento y de la violencia contra los padres.

LA ACTUACIÓN DE LOS PADRES ANTE EL MAL COMPORTAMIENTO

Nicolás Le Tourneux (30 de abril de 1640 – 28 de noviembre de 1686), en su obra *Instrucciones christianas sobre el sacramento del matrimonio*, publicada en 1774, aborda las obligaciones de los padres hacia sus hijos. La primera de esas obligaciones era la corrección, no sólo para curar sus defectos y para hacerlos virtuosos, sino por amor y por su salvación.[35] La corrección debía ser aplicada cuando fuera necesario y con amor, no con crueldad.

[33] Bando del marqués de Casafuerte que prohíbe las bebidas contrahechas. AGN, *Ordenanzas,* vol. 9, cit. en Teresa Lozano, *op. cit.*, p. 32.

[34] AGN, *Criminal*, vol. 415, exp. 1, fs. 2v y 3v.

[35] Nicolas Le Tourneux, *Instrucciones christianas sobre el sacramento del matrimonio* y *sobre las ceremonias con que la iglesia le administra*, Barcelona, Imprenta de Bernardo Pla, 1792, pp. 215-217.

> Es necesario corregir á los hijos, pero quando los merezcan y con esto con un amor de Padre, y no con la crueldad de un verdugo; nunca se ha de hacer el castigo con colera, y con enfado, sino con mansedumbre, prudencia y moderacion; no por inclinacion, o mal humero, sino por necesidad, y por razon: pues de otro modo no hará mas que irritar a sus hijos, y empeorarlos.[36]

Así, los padres cumplieron con su papel al reprender o aplicar castigos correctivos a sus hijos, castigos que podían ir aumentando de intensidad, desde las llamadas de atención, hasta, incluso, dispararles con el afán de calmar sus acciones violentas. Don Miguel Ramiro Rodríguez sostuvo que su hijo "me ha expuesto muchas veces a tomar por mi propia mano su condigno castigo, tal vez con precipitación y acaso con funestas resultas".[37] Por otro lado, don Luis Gutiérrez tuvo que recurrir a actos más severos en aras de castigar a su hijo: "Que tantas fueron sus malas razones, provocaciones e insultos, y perdió el respeto al padre, que ciego de la cólera le arrojé un pistoletazo para amenazarlo, y ver si así lo contenía";[38] incluso tuvo que dejarlo afuera de la casa para que no continuara con sus ataques: "siéndome preciso cerrar todas las puertas de la casa".[39]

El castigo de un padre podría no terminar incluso si su hijo ya estaba en prisión por su mal comportamiento. Cuando Luis Rodríguez se hallaba preso, su progenitor le envió una carta en la que le advertía que si no cambiaba su conducta, no lo ayudaría a salir de la cárcel.

> Luis: …aunque quiera privarte de tal tratamiento me lo repugna la naturaleza, y por eso a pesar de mi justo enojo para aterrorizarte más te lo debo dar […] Sabete que ninguna distancia me impide castigar tu temeridad: que en todo estado puedes experimentar mis rigores, y que ya no me falta… para descargarlos sobre ti como mereces […] Mientras no des pruebas de enmienda, no esperes de mí más que rigores hasta ponerte en donde no veas la luz del sol en muchos años. Se te asistirá por tu hermano, como te tengo mandado conforme te portes, y aunque él no de aviso de lo que pasa, yo tengo personas de mucho

[36] Nicolas Le Tourneux, *op. cit.*, p. 219.
[37] AGN, *Criminal*, vol. 415, exp. 1, fs. 2v.
[38] AGN, *Criminal*, vol. 405, exp. 2, fs. 373v.
[39] *Idem*.

> carácter que estén al cuidado de tus procedimientos y me den aviso […] si quieres tener en mi un riguroso Juez que te castigue, o un padre amante que te socorra: elije y avísame que espero tu resolución.[40]

Es probable que los padres, al verse rebasados por la mala conducta de sus hijos, y sin herramientas ni armas suficientes para corregirlos, acudieran a los tribunales para quejarse y buscar una solución más severa, como encarcelarlos, ingresarlos en la milicia o enviarlos a las Islas Marianas:

> Excelentísimo Señor y qué dolor tan grande es para un padre amante que se ha sacrificado por sus hijos (como yo) verse comprometido a ser el delator o pregonero de los crímenes de su mismo hijo. ¿Pero qué tengo que detenerme en estas consideraciones, con el verdadero; ni retraerme de patentizarlos a un general padre sabio y justificado como lo es Vuestra Excelencia y que sabrá muy bien corregirlo?[41]

Es posible que la escasez de denuncias de padres en contra de sus hijos se deba a tres razones principales. La primera, los conflictos familiares provocados por los hijos usualmente se resolvían en el seno de la comunidad y no llegaban al Tribunal. La segunda, el miedo de los padres a las represalias de sus hijos. Finalmente, la tercera, que no existan muchos casos de maltrato de hijos hacia sus padres, ya que, en general, prevalecía el respeto y la obediencia hacia éstos.

LA CONFESIÓN DE LOS HIJOS

En las confesiones de los hijos pueden observarse las razones por las cuales cometieron actos violentos en contra de sus padres: generalmente aceptaban la culpa de sus acciones, pero las justificaban como excesos de juventud. Luis Gutiérrez envió una carta mediante la cual solicitaba su liberación y expone las penurias que ha padecido en la cárcel: "Hace seis meses que me hallo preso en esta real cárcel de corte

[40] AGN, *Criminal*, vol. 405, exp. 2, fs. 382-382v.
[41] *Ibid.*, fs. 372.

de orden de Su Excelencia a pedimento de mi padre, a causa de algunos cortos excesos que cometí, de los cuales me hallo muy arrepentido… digo que como mozo incauto y poseído de la fragilidad humana incurrí en algunos excesos propios en los hombres de poca edad".[42]

Por su parte, José María Rodríguez sólo reconoce su culpa: "que es cierto que el Viernes Santo en la noche se puso a jugar con un amigo… y después con otro amigo y siguieron jugando treinta y uno hasta concluir con albures y unas atraserías [*sic*] muy cortas, de modo que entre todos habría como siete personas. Que es cierto que una noche se quedó fuera por haberse divertido en un baile".[43]

Por último, hay hijos que justifican sus acciones argumentando que fueron motivadas por el maltrato de parte de sus padres, como en el caso de José Cristóbal de Rivas: "en lo único que ha faltado a su padre al respeto debido ha sido porque este entra en la casa a las nueve o diez de la noche… y estando él y sus hermanos durmiendo se paraba dicho su padre a darles a todos en general con lo primero que encontraba, y por esta razón se aburrió y se fue con sus tíos, hermanos de su difunta madre".[44]

Los hijos tal vez se veían obligados a aceptar sus culpas para facilitar su liberación. Además, cuando eran reprendidos por las autoridades penitenciarias mostraban más empatía que cuando eran reconvenidos por sus padres.

EDAD, SEXO Y POSICIÓN SOCIOECONÓMICA

La dependencia de los hijos respecto de sus padres terminaba cuando aquéllos contraían matrimonio, ingresaban a una orden religiosa o alcanzaban la mayoría de edad: 25 años en el caso de los varones, pues en el caso de las mujeres éstas nunca dejaban de estar sujetas a la autoridad masculina.[45] En los cuatro casos de nuestro estudio los denunciados son varones y sólo conocemos la edad de dos: José María

[42] AGN, *Criminal*, vol. 405, exp. 2, fs. 429 y 435.
[43] AGN, *Criminal*, vol. 415, exp. 1, fs. 5v-6.
[44] AGN, *Criminal*, vol. 622, exp. 10, fs. 216.
[45] Sergio Ortega Noriega, *op. cit.*, p. 52.

Rodríguez de Rodríguez tenía 24 años, y Luis Gutiérrez, 31; lo cual muestra que, aunque ya no se hallaban bajo la autoridad de sus padres, éstos podían denunciarlos ante las autoridades en su calidad de figuras paternas, porque las denuncias versan sobre el mal comportamiento que sus hijos tienen con ellos.

En los casos ocurridos en la Ciudad de México, dos de los denunciantes eran españoles con una posición económica alta: Luis Gutiérrez y Páez era ministro jubilado de la Tesorería General de Ejército y Real Hacienda del Orden de San Carlos, y Miguel Ramiro Rodríguez era teniente del Escuadrón Urbano de la Ciudad de México y, por lo que menciona en la denuncia que presentaron ante el tribunal, poseía varias casas. Además, en la ciudad estaban más expuestos al escándalo público, pues su honor y su autoridad como padres sufría un fuerte deterioro debido a las severas críticas de sus vecinos.

REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA DE LOS HIJOS EN CONTRA DE SUS PADRES

Aunque en tres de los cuatro casos de esta investigación los hijos ya no vivían con sus padres, este hecho no los eximía de sus obligaciones ni de sus derechos. Tampoco estaban exentos de que sus progenitores los denunciaran por las acciones que habían afectado su persona, su honra y sus bienes. Los padres, al parecer, siempre tenían autoridad sobre sus hijos, aunque ya no vivieran bajo el mismo techo.

Es importante subrayar que todas las acciones de los hijos que vulneraron los derechos de sus padres fueron públicas y notorias. Quizá por esa razón los padres tuvieron que acudir ante los tribunales para resolver los conflictos con sus vástagos, pues ya no había manera de resolver los problemas en el seno de la comunidad doméstica sin escándalos.

Los padres, en tres de los cuatro casos de nuestro análisis, fueron los que presentaron la denuncia correspondiente; sólo en el caso de Tacuba, la que denunció fue la madre. De lo anterior podemos inferir que quienes acuden al tribunal a presentar una denuncia son las víctimas principales de las acciones violentas infligidas en su contra, que en general van contra un solo progenitor.

La falta de expedientes, aun en el siglo XVIII, acerca de padres que denuncian a sus hijos, se deben a diversos factores. Primero, los conflictos se resolvían en el seno de la comunidad doméstica con el apoyo de los miembros de la localidad, con quienes se unían para solucionar los problemas con objeto de no recurrir a las autoridades. Segundo, los padres, por la vergüenza de no poder ejercer su autoridad se negaban a acudir ante las autoridades para que mediaran en sus conflictos familiares, y entonces ignoraban el problema o enviaban lejos del hogar a sus vástagos. Tercero, sí se cumplía la norma: los hijos obedecían, respetaban y veneraban a sus padres.

Los conflictos domésticos novohispanos, al menos los que tenían lugar entre hijos y padres, ponen en evidencia la rebeldía hacia la autoridad paterna, que pudo haber surgido por las fricciones de la convivencia cotidiana, lo cual significa que tiene un largo periodo de gestación y, en un momento determinado, como consecuencia de alguna situación de crisis en el seno familiar, se desbordó.

Los conflictos entre padres e hijos no se limitan a los actos violentos (malos tratos, mala conducta, abandono, entre otros) que infligieron los hijos a sus padres. También se producen casos a la inversa: padres que abusan de sus hijos, lo que significa que los primeros realizan actos violentos en contra de los segundos con objeto de conseguir un beneficio.

Los delitos que los padres cometían en contra de sus hijos durante el siglo XVIII en la Ciudad de México y de los cuales tenemos noticia son, por ejemplo, impedimento matrimonial y estupro incestuoso. Otro delito grave que tuvo lugar en la época novohispana del que no aparece registro en la Ciudad de México fue el infanticidio, cometido por los padres en contra de sus hijos.

Esta investigación es un primer acercamiento a un problema que podríamos considerar de actualidad: los conflictos entre hijos y padres, sobre el cual no hay muchos estudios y es necesario abordar.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo
AGN: Archivo General de la Nación

AGN, *Criminal*, vol. 110, exp. 17.
AGN, *Criminal*, vol. 405, exp. 2.
AGN, *Criminal*, vol. 415, exp. 1.
AGN, *Criminal*, vol. 622, exp. 10.

Referencias bibliográficas

Manuscritos

Belarmino, Roberto de, *Declaración copiosa de la doctrina christiana, compuesta por orden del beatísimo padre Clemente VIII. De felice memoria, por el padre Roberto de Belarmino de la Compañía de Jesús, ahora cardenal de la Santa Iglesia. Vista y aprobada por la Congregación de la Reforma, para que quitada de la variedad de los modos de enseñar se haga uniforme y muy fácil el santo exercicio de instruir los idiotas y niños en las cosas de nuestra santa fe catholica*, Barcelona, a costa de la Hermandad de San Juan Evangelista de Impressores de Libros, 1610.

Carta, Gabino, *Guía de confessores, practica de administrar los sacramentos; en especial el de la penitencia. En que se facilita el uso de ella, tanto a los confessores, como a los penitentes. Sacada de la doctrina de Santo Thomas y de otros muy graves auctores*, México, Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1653.

Santo Thomas, Ivan de, *Explicación de la doctrina christiana y de la obligación de los fieles en creer, y obrar ofrecida a la sacratissima Virgen del Rosario Señora Nuestra*, Valencia, Imprenta de Silvestre Esparsa, 1651.

Tourneux, Nicolas Le, *Instrucciones christianas sobre el sacramento del matrimonio y sobre las ceremonias con que la Iglesia le administra*, Barcelona, Imprenta de Bernardo Pla, 1792.

Libros

Ferreira Ascencio, Claudia, *Cuando el cura llama a la puerta. Orden sacramental y sociedad. Los padrones de confesión del Sagrario de México (1670-1825)*, México, El Colegio de México, 2014.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, "De cultura y conflictos. A manera de introducción", en Pilar Gonzalbo Aizpuru y Leticia Mayer Celis, *Conflicto, resistencia y negociación en la Historia*, México, El Colegio de México, 2016, pp. 11-37.

Lipsett-Rivera, Sonya, "El honor y la familia en la Nueva España", en Nora Jiménez Hernández, *Familia y tradición. Herencias tangibles e intangibles en escenarios cambiantes*, México, El Colegio de Michoacán, 2010, pp. 337-360

Lozano Armendares, Teresa, "Los juegos de azar: ¿una pasión novohispana?", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 11, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

——, *El chiringuito vindicado. El contrabando de aguardiente de caña y la política colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

Pescador, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos*, México, El Colegio de México, 1992.

Ortega Noriega, Sergio, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.

Villafuerte García, María de Lourdes, *Comunidades domésticas en la Ciudad de México, siglo XVIII: composición social y formas de organización familiar*, tesis de doctorado, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2015.

"Hasta que la otra nos separe…" Adulterio en Valladolid de Michoacán a finales del siglo XVIII

*María Isabel Marín Tello**

INTRODUCCIÓN

Cuando José Castellanos conoció a María Gregoria Sagrero se enamoró de ella; era joven y hermosa, y al poco tiempo de conocerse comenzó entre ellos una "ilícita amistad" que duraría mucho tiempo. Después de 13 años de esa relación, doña María Ana de Seixoo, esposa de José Castellanos, decidió demandar a su marido y a Gregoria con el propósito de separarlos; sin embargo, ni las autoridades ni las leyes del reino lograron disolver el lazo de los enamorados. Gregoria Sagrero consiguió romper el matrimonio de José y María Ana. A lo largo de este capítulo daremos seguimiento a éste y otros casos parecidos sobre el tema del adulterio, o ilícita amistad, como también lo llamaban en la época en estudio.

El adulterio era una transgresión en la que incurrían algunos hombres y algunas mujeres en el periodo colonial, aunque fue más común que las mujeres denunciaran la falta cometida por sus maridos. El adulterio evidenciaba un problema en las parejas que no necesariamente se hacía público. Como señala Nicole Castas, el adulterio "es un acto subversivo por excelencia".[1] En las sociedades en las que el principio de legitimidad era la norma, esta conducta amenazaba con introducir la

* Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

[1] Nicole Castan, "La criminal", p. 513.

confusión en el orden de transmisión de apellidos y herencias. En este capítulo sólo se tratarán los casos en los que mujeres casadas demandaron a sus maridos y a sus amantes; además, estos casos nos permiten identificar la violencia doméstica en la sociedad novohispana. ¿Cómo fue posible que las mujeres, "sumisas y abnegadas", recurrieran a los tribunales para ventilar sus disputas domésticas? Hicieron pública su vida privada a través de demandas judiciales en las que pusieron de manifiesto el maltrato que sufrían por parte de sus maridos o de sus parejas sentimentales. También acudieron a los tribunales civiles y eclesiásticos a demandar a los hombres por haberlas seducido, o por haber incumplido la promesa de matrimonio, o por el excesivo maltrato que las orillaba a solicitar el divorcio eclesiástico.

Para acercarme al estudio de la vida privada en el periodo colonial, me apoyo en la categoría *orden doméstico* de Antonio Manuel Hespanha, quien explica que cuando se rompe ese orden las instituciones intervienen y entonces la gente deja rastros que los historiadores podemos conocer y utilizar para la escritura de la historia. Esos momentos de la gente común ante las autoridades de justicia son las instantáneas de la historia, como les llama Arlete Farge. También utilizo la categoría de *transgresión*, que me ayuda a comprender el incumplimiento de las normas establecidas por parte de las autoridades.

¿Cómo aprovecharon las mujeres los tribunales para defenderse de los malos tratos, de la falta de alimento y, por supuesto, del adulterio de sus maridos? ¿Por qué crecieron los registros judiciales de mujeres demandantes en las últimas décadas del siglo XVIII? Al acercarnos a la fuente judicial, encontramos a las mujeres en los tribunales civiles y eclesiásticos presentando peticiones en contra de sus parejas, llámense novios, esposos o amantes.

En las relaciones de convivencia que implicaba el matrimonio, en la vida cotidiana de casados, no faltaron los pleitos de pareja y las demandas por alimento y vestido, así como las denuncias por adulterio. Podemos afirmar que una demanda por adulterio se presentaba cuando ya se habían acumulado otros agravios en contra de las mujeres en su vida matrimonial; es decir ya habían sido víctimas de malos tratos, de falta de alimento y de abandono emocional, como consecuencia de las costumbres y los vicios de los maridos. Ante esa realidad, era evidente

que el enojo se apoderara de ellas e hicieran público un problema que la gente en general consideraba privado.

¿Es posible identificar cómo surgía una relación extramarital? ¿Influían las relaciones de adulterio en el rompimiento de una pareja unida en matrimonio? Para empezar, es importante señalar que en este tipo de asuntos no podemos hablar de tendencias del comportamiento; sin embargo, si hacemos una lectura de las leyes dedicadas al adulterio e identificamos la gran cantidad de comportamientos descritos en ellas, podremos inferir que esas leyes obedecieron a comportamientos sociales que debían ser regulados.

BALANCE HISTORIOGRÁFICO

En este momento, los estudios más ricos sobre el tema de justicia y transgresiones provienen de la historiografía dedicada al análisis del papel de la mujer en el periodo colonial. Esos trabajos están muy relacionados con la historia de la familia, aunque podemos diferenciar ambos enfoques. Desde esas líneas de investigación se han hecho aportes significativos al conocimiento del pasado colonial que nos ayudan a comprender la sociedad colonial en movimiento. Las obras más recientes que se ocupan del tema de la mujer en Iberoamérica en su relación con la justicia son las de Bianca Premo, Jane E. Mangan, Susan Migden Socolow, Silvia Marina Arrom, Ann Twinan, Sonia Lipset Rivera y Asunción Lavrin.[2] Otros trabajos de interés son los de Teresa Lozano, Dora Dávila y Gloria Trujillo Molina.[3] De la historia de las mujeres en Iberoamérica, es representativo el libro coordinado por Berta Ares y Pilar Gonzalbo,[4] que recopila estudios de especialistas que, a través de sus investigaciones, han documentado a las mujeres

[2] Bianca Premo, *The Enlightenment on Trial*; Jane E. Mangan, *Transatlantic Obligations*; Susan Migden Socolow, *The Women of Colonial Latin America*, y Silvia Marina Arrom, *Las mujeres de la Ciudad de México*.

[3] Teresa Lozano Armendares, *No codiciarás la mujer,* y Dora Dávila Mendoza, *Hasta que la muerte nos separe*.

[4] Berta Ares y Pilar Gonzalbo, *Las mujeres en la construcción de las sociedades iberoamericanas*.

de los siglos XVI al XVIII. Por supuesto, es importante agregar la obra coordinada por Georges Duby y Michelle Perrot.[5] Para comprender el adulterio en la época estudiada utilizamos los cuerpos jurídicos fundamentales que tenían vigencia en aquel tiempo.

El capítulo está estructurado de la siguiente manera: en primer lugar se describen las "ilícitas amistades" y el final de un matrimonio, continúa con el ultraje a la dignidad, después se abordan las consecuencias de la transgresión, y por último se dedica un apartado a las mujeres maltratadas: adulterio y separación, para cerrar con unas conclusiones.

LAS "ILÍCITAS AMISTADES" Y EL FINAL DE UN MATRIMONIO

Valladolid era una pequeña ciudad de provincia ubicada en el centro del obispado de Michoacán. En ella vivía el cabildo eclesiástico, gran impulsor de proyectos sociales y de empleos de una buena parte de la población, tanto en lo que se refiere a los quehaceres de la Iglesia como a los de las casas de cada uno de sus habitantes.[6] Consolidarse como cabecera del poder político le llevó más tiempo, pues prácticamente no lo consiguió sino hasta 1787 cuando se convirtió en la sede de la Intendencia de Valladolid de Michoacán. El centro económico, social y político se encontraba en la plaza mayor, que era un espacio de gran vitalidad donde diariamente se concentraban los habitantes de la ciudad y pasaban allí algunos de ellos no sólo el día sino también la noche.

En cuanto a las viviendas, la mayoría disponía de cuartos destinados a la renta, conocidos como "accesorias", y muchas de las casas tenían una tienda o un taller. El arrendamiento de las habitaciones propiciaba que en una misma casa vivieran varias familias o, lo que era más común, que esas accesorias fueran alquiladas por hombres y mujeres

[5] Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres*, vol. 3, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*.

[6] Óscar Mazín *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, p. 414. Destaca la importancia que para las artes y los oficios en Valladolid tuvo el proceso de construcción de la catedral. Véase, del mismo autor, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*.

Mapa 4
DIVISIÓN DE VALLADOLID EN CUARTELES

Mapa de la Nobilísima Ciudad de Valladolid, Benson Latin American Collection, LLILAS Benson Latin American Studies and Collections, The University of Texas at Austin.

solteros y con vida independiente. Un caso entre tantos, pero con interés por su temática de género, es el de una joven que a la edad de 22 años decidió dejar la casa de sus padres y vivir de manera independiente, para lo cual abrió una tienda de pulpería en la que vendía leña, ocote y cigarros y prestaba dinero sobre el empeño de alguna prenda, práctica muy común en Valladolid, todo con la intención de algún día comprar su propia casa.[7] Esta joven resulta de especial interés en este trabajo, pues habría estado involucrada en una relación de adulterio con un vecino del lugar.

En Valladolid el acontecer diario seguía el ritmo tradicional de la sociedad, marcado por los valores de la cultura católica y acostumbrada a una forma de gobierno que había pasado del sistema de contrapesos y equilibrio de poder, al gobierno absolutista y centralizador, debido a las reformas administrativas de la segunda mitad del siglo XVIII. Así, con las limitaciones, pero también con la autonomía que habían obtenido las instituciones, el gobierno y el modelo impuesto por la casa de Austria se consolidaron. Sin embargo, el cambio de dinastía en el gobierno de España, con la llegada de los Borbones al trono español, impondría una revolución en el gobierno, tanto en el peninsular como en el de ultramar; en América la reorganización se haría especialmente en la segunda mitad del siglo XVIII.

Como ciudad de provincia, Valladolid era un espacio privilegiado donde coincidían hombres y mujeres de todos los grupos sociales que se diversificaban por la posición social de cada cual. Por su estatuto jurídico, estaba subordinada a la Audiencia de México. Las necesidades inmediatas de intercambio la relacionaban de manera natural con poblados aledaños como Santa María, Jesús del Monte, Tarímbaro y Charo.

Este es el escenario en el que se desarrollaron las relaciones ilícitas de nuestro estudio. ¿Podía una relación de adulterio desencadenar el rompimiento de una pareja legalmente casada? En el periodo estudiado hubo momentos en que la sociedad rompía con lo señalado en los cuerpos legales. La práctica se alejaba de lo que marcaban las leyes y los tratados sobre la vida conyugal, y la relación de pareja, lejos de ser un enlace en el que prevaleciera el respeto, el apoyo de

[7] AHMM, *Justicia Criminal*, Adulterio, caja 156, exp. 4, 1795.

los cónyuges y la ayuda mutua, estaba marcado por distintos problemas que se presentaban en la vida diaria. En Valladolid de Michoacán las dificultades suscitadas en el seno del matrimonio iban desde las quejas de las mujeres por los malos tratos que recibían de sus maridos, a la falta de vestido y sustento, la embriaguez, las relaciones de adulterio, las solicitudes de divorcio y la anulación del matrimonio.

Sin duda, uno de los problemas más representativos de las relaciones matrimoniales era el adulterio. "Las acusaciones de adulterio encubrían con frecuencia otro tipo de conflictos familiares: los malos tratos, la desidia de las esposas, la falta de respeto mutuo y el fracaso de las expectativas que hombres y mujeres tenían en relación con la vida conyugal".[8] En general, en la monarquía española el adulterio era considerado un crimen que, de acuerdo con los procedimientos judiciales, sólo se podía castigar ante una petición de la persona afectada.

> Adulterio es el que comete el hombre o la muger que siendo casados, se les prueba mala amistad con otro, estas causas por lo comun se hazen por querella del ofendido, y a mas de la prueba que debe dar se procura coger juntos y adbierto que si no ay querella se dexe, porque en este caso solo el marido es dueño de la acusación, y de seguirlo de oficio dimanan perniciosas consequencias, y redundan grabisimos daños.[9]

En la provincia de Michoacán se ve una diferencia que dependía de si quien se quejaba era un hombre o una mujer. En el caso de las denuncias presentadas por los casados, éstos pedían el castigo de su esposa y de su amante. Cuando era una mujer la que presentaba la denuncia, únicamente solía pedir que se castigara a la amante de su marido, incluso desterrándola lo más lejos posible del hogar de la denunciante y de su familia, con lo que se echaba la culpa a ella, eximiendo al hombre, sin duda por temor a quedar la esposa e hijos solos y desamparados. La necesidad femenina orillaba al perdón de la infidelidad.

[8] Pilar Gonzalbo, "Introducción a pasiones y conveniencias en la vida cotidiana", en *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, p. 303.

[9] Charles Cutter, *Libro de los principales rudimentos*…, p. 37.

Acercándonos al análisis de las fuentes consultadas, podemos afirmar que las mujeres que en Valladolid estuvieron envueltas en el adulterio como amantes de hombres casados eran económicamente independientes, y esa condición les concedía libertad para decidir respecto de sus relaciones sentimentales. Así, encontramos que una joven soltera e independiente, Gertrudis Salto, fue demandada como adúltera por la esposa de José González. Ambos fueron a parar a la cárcel. En este caso la demandante pretendía que sólo se castigara a la joven amante de su marido, pero las autoridades le explicaron que el adulterio era un delito en el que no se podía declarar culpable a una sola parte. Gertrudis Salto permaneció en prisión un tiempo y después fue condenada a vivir en su casa familiar, pues ella residía en una casa de manera independiente a pesar de que sus padres también moraban en Valladolid; sin duda se trataba de un caso extraño y poco común en la época, por lo menos en la ciudad de Valladolid de Michoacán. Pero la demandante no descansó hasta conseguir que desterraran de la ciudad a Gertrudis y su padre se comprometió a vigilar que su hija no regresara allí.[10]

En Valladolid de Michoacán, como en todos los territorios de la monarquía hispánica, el matrimonio católico era la manera legítima de formar una familia, pues entonces era considerada la célula de la sociedad. Se suponía que el matrimonio se celebraría entre un hombre y una mujer dispuestos a pasar el resto de su vida juntos, en perfecta unión de voluntades, donde los roles de género estaban bien diferenciados: la mujer, en teoría, en el ámbito privado. Sin embargo, las relaciones sociales de la comunidad llevaban implícita la mezcla de ambos espacios, la convivencia entre lo público y lo privado y la "posibilidad" de la transgresión; una de esas transgresiones era el adulterio, conducta que no era exclusiva de nuestro lugar de estudio. "Las disputas domésticas durante el siglo XVIII en casos como divorcio, adulterio, abusos, pensiones alimenticias fueron una constante a través del imperio español".[11] Así, hombres y mujeres acudieron ante las autoridades civiles, alcaldes ordinarios fundamentalmente, a presentar quejas contra sus cónyuges por infidelidad y malos tratos. De acuerdo con las fuentes, considero que

[10] AHMM, *Justicia Criminal*, Adulterio, caja 156, exp. 4, 1795.
[11] Bianca Premo, *The Enlightenment on Trial*, p. 121.

los datos disponibles son suficientes para mostrar tendencias y confirmar la relación entre los cambios en la organización de la sociedad y en las relaciones de pareja. Esta percepción no es exclusiva de Michoacán, sino que se manifiesta en otros espacios de la monarquía española, de manera que comparto la postura de Bianca Premo cuando afirma que "la serie de distintos tipos de pleitos y juicios, incluyendo malos tratos, relaciones extramaritales, seducción y violaciones revela la iniciativa de las mujeres a utilizar el sistema de justicia contra los hombres".[12] En las últimas décadas del siglo XVIII es considerable el aumento de las demandas de mujeres en los tribunales de justicia.

Históricamente ha habido distintas razones por las cuales una pareja decide contraer matrimonio y fundar una familia. En nuestro periodo de estudio, la celebración del matrimonio católico legitimaba la unión conyugal y la sucesión de los bienes, de manera que el adulterio abría la posibilidad a la procreación de descendientes ilegítimos; estos asuntos podían quedar en el ámbito de la vida privada; sin embargo, no siempre fue así. Cuando los problemas cotidianos rompían con la esfera de lo privado, intervenía la autoridad del monarca que se hacía presente a través de sus encargados de impartir justicia. Lo que a su vez nos permite "mostrar la forma en que, haciendo uso de sus recursos, las mujeres influyeron en los modos de convivir, de sobrevivir e incluso de prosperar" en el mundo que les tocó vivir.[13]

En ese triángulo amoroso que implicaba el adulterio no siempre triunfaba la ilícita amistad, como veremos en el siguiente apartado.

EL ULTRAJE A LA DIGNIDAD

El adulterio se consideraba la causa del maltrato y el abandono que sufrían algunas mujeres en su matrimonio. Una señora de Valladolid, Isabel Méndez, señalaba que su marido, Miguel Felechea, llevaba entre cinco y seis años de vivir en amasiato con Petra, su antigua sirvienta, y que ella sufría malos tratos y carencias de comida y vestido; obviamente

[12] *Ibid.*, p. 128.
[13] Berta Ares y Pilar Gonzalbo, *op. cit.*, p. 9.

culpaba a la amante de esa situación.[14] ¿Por qué tardó tantos años en denunciar al marido? El adulterio de su esposo era un acto público, pues los vecinos estaban enterados de esa relación debido a que Felechea paseaba a la amante en su caballo por toda la ciudad, se embriagaban juntos y asistían a los bailes. Los malos tratos recibidos por Isabel Méndez fueron tales que ella acudió al cabildo civil y señaló que

> acabando con el caudal de mi paciencia alle el grito de forma que llegue a oidos de este rectisimo tribunal del que confio no quiera desamparando mi justicia dar mas largas al insolente proceder de mi consorte, contra quien […] me querello sobre los malos tratamientos que me hace y excases con que aora y siempre a tenido como es de su obligación por atender a la Cardona.[15]

Es importante rescatar en este tipo de documentos el papel de la mujer como protagonista de la querella, pues en este tipo de asuntos parece que tenía permitido hacerse escuchar. La novedad fue encontrar a mujeres como testigos en este tipo de asuntos.

Aparentemente las mujeres que demandaron por adulterio dependían económicamente de sus maridos; esta inferencia surge de la lectura de las demandas, donde se argumentan las carencias materiales, haciéndolas coincidir con las fechas del adulterio. Las mujeres acudían a las autoridades a quejarse por el adulterio de sus maridos, pero también a solicitar que los jueces hicieran que regresaran con ellas cuando habían abandonado la ciudad con su amante,[16] o cuando pasaban más tiempo en casa de la amante que en la de su familia legítima. Este grupo de mujeres generalmente pretendía que las autoridades castigaran únicamente a su rival y pedían para ésta el destierro, cuanto más lejos mejor. Las demandantes con frecuencia señalaban que como consecuencia de las ilícitas relaciones de sus maridos ellas sufrían malos tratos de obra y de palabra, así como el abandono. Algunas veces

[14] "Petra Cervantes Cardona pide sea puesta en libertad de las diligencias que se siguen contra ella", Valladolid, 27 de julio de 1792, AHMM, *Justicia Criminal*, Adulterio, caja 156, exp. 3.

[15] *Idem*.

[16] "Traslado de reo de San Luis Potosí a Valladolid a petición de la esposa", Valladolid, 29 de noviembre de 1803, AHMM, *Justicia Criminal*, Adulterio, caja 156, exp. 7.

también salían a relucir los vicios del marido como el de embriaguez y los juegos prohibidos.

En Valladolid las personas involucradas en el delito de adulterio fueron indios, mulatos, mestizos, españoles y peninsulares. En cuanto a su situación económica, quedaron registrados hombres y mujeres, en especial de los grupos marginados y de lo que podríamos llamar un sector medio, que fueron los que se atrevieron a ventilar sus asuntos privados.[17] Esto no significa que fueran los únicos grupos que cometían adulterio, pues por el estudio de otras fuentes nos hemos dado cuenta de que la élite vallisoletana no denunciaba esta transgresión.

La intención de algunas mujeres que demandaban a su pareja por adulterio era que su cónyuge regresara y continuar con su vida matrimonial "normal", como era el caso de doña Mariana Seixoo, historia con la que iniciamos este capítulo. Esta señora demandó a su marido, José Castellanos, y a María Gregoria Sagrero por adulterio, quienes llevaban entre 11 y 13 años en "ilícita amistad" y tenían cuatro hijos. En varias ocasiones Mariana Seixoo ya se había quejado verbalmente, pero las autoridades no le hacían mucho caso; por lo tanto, pidió el arresto de la amante de su marido y se comprometió a presentar su demanda formal. La prueba del adulterio fue una carta que la amante le envió desde la prisión. Curiosamente, la supuesta misiva que se presentaba como prueba era parte del expediente judicial que se conoce como solicitud de perdón y que era necesaria para liberar a la persona que se encontraba presa. Con esa supuesta carta personal, la demandante argumentaba que ya se había comprobado el delito y por lo tanto ella no tenía necesidad de presentar testigos. Seixoo señalaba que su marido

> ha hecho ya tan familiar su consuetudinario delito que atropellando los fueros todos del recato y honestidad correspondientes a las obligaciones de su nacimiento y del estado del matrimonio, no se desdeña tampoco de hacer gala y pública demostración de su propia torpeza con escándalo notable de este

[17] Una tendencia parecida encuentra Michael Scardaville en la Ciudad de México a finales del siglo XVIII (M. Scardaville, *Crime and the Urban Poor*).

> lugar trayendo en los paseos consigo a la Gregoria su amasia y aun portando tal vez en los brazos la prole habida de su ilícito coito.[18]

Cuando Isabel Méndez demandó a su marido Miguel Felechea, lo condujeron a prisión igual que a su amante. Pero él pedía a las autoridades que también llevaran a la cárcel a su esposa, pues suponía que ella también tenía un amante. Felechea aseguraba que había conocido a Petra, su amante, en su propia casa, donde trabajaba la muchacha. Y por supuesto negaba el adulterio.[19] Pero no todos los hombres negaban su relación extramarital; por ejemplo, José de Anzo reconocía que tenía "ilícita amistad" con una joven que, por cierto, negaba esa relación. Anzo declaró que "como frágil y miserable mantuvo ilícita versación con María Petra Gertrudis de Salto, pero sólo duró un año su relación".[20] Éstos son algunos ejemplos del tipo de discursos que se desprenden de la información consultada; pasemos ahora al otro punto que quiero abordar.

LAS CONSECUENCIAS DE LA TRANSGRESIÓN

El desorden en las relaciones matrimoniales a veces provocaba que el transgresor fuera a parar a la cárcel. Generalmente se pedía la prisión por incontinencia, "malos procedimientos" y abandono; las mujeres solicitaban que enviaran a sus maridos a la cárcel por malos tratos e insultos.

Si hablamos de castigos en el caso del adulterio, debemos señalar que en este delito se le concedía al marido ofendido disponer de los adúlteros para que hiciera de ellos lo que quisiere, pero no podía matarlos. Además podía quejarse formalmente del adulterio sólo si

[18] "Doña María Ana de Seixoo contra su marido don José Castellanos y María Gregoria Sagrero por adulterio", Valladolid, 20 de julio de 1804, AHMM, *Justicia Criminal*, Adulterio, caja 156, exp. 8.

[19] "Petra Cervantes Cardona pide sea puesta en libertad de las diligencias que se siguen contra ella", Valladolid, 27 de julio de 1792, AHMM, *Justicia Criminal*, Adulterio, caja 156, exp. 3.

[20] "Rafaela Machuca denuncia ante Francisco de la Riva", Valladolid, 4 de febrero de 1795, AHMM, *Justicia Criminal*, Adulterio, caja 156, exp. 4.

demandaba a ambos.[21] Las mujeres ofendidas no tenían el mismo privilegio, pues para ellas no aplicaba que pudiera castigar a su marido y a la amante de éste. Sin embargo, en el caso estudiado, solicitaban el destierro de la amante y el regreso del marido al hogar.

Las leyes promulgadas por la monarquía española eran más severas en el caso del adulterio de la mujer que en el cometido por un hombre. Una muestra de la diferencia entre el hombre y la mujer en el mismo delito es lo que señala la partida 7, título XVII, ley l: "Del adulterio que faze el varon con otra mujer, non nace daño; ni desonrra, a la suya. [Pero] del adulterio que faze su muger con otro, finca el marido desonrrado recibiendo la muger a otro en su lecho: e demas porque del adulterio della puede venir al marido gran daño".[22]

Aunque la cárcel no era considerada un castigo, y así lo reiteraban los abogados en Valladolid, cuando se presentaba una demanda o una acusación verbal por malos tratos el demandado iba a parar a la cárcel, en tanto que las autoridades pedían al actor que justificara la mala conducta de su consorte. Si no se cubría este requisito, el demandado recuperaba su libertad. Si se trataba de una acusación de adulterio, los adúlteros pasaban a la cárcel en tanto se desarrollaba el juicio. Para algunas mujeres se solicitaba el depósito en lugar de la prisión durante el tiempo del proceso.

En uno de los juicios de adulterio, el asesor legal señalaba:

> estoy muy lejos de opinar que un adulterio escandaloso se quede impune. La Salto [se refiere a la mujer demandada] no sólo ha dado ocasión a la ruina espiritual de muchas almas con su torpeza; también ha pisado el respeto de sus padres, a sus hermanas ha puesto delante de los ojos un bulto del libertinaje para que fácilmente emprendan sus mismos errados caminos copiando la imagen de la libertad que tienen en esta mala hermana.[23]

Estas observaciones del asesor se debían a que la mujer demandada era una joven de 26 años de edad que había dejado la casa de sus padres

[21] *Novísima Recopilación*, pp. 822-823.

[22] Juan N. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispano-megicanas*, p. 471.

[23] "Rafaela Machuca denuncia ante Francisco de la Riva", Valladolid, 4 de febrero de 1795, AHMM, *Justicia Criminal*, Adulterio, caja 156, exp. 4.

para vivir de manera independiente, pero como tenía una hermana menor, el asesor consideraba que era un mal ejemplo.

Para ese tipo de comportamientos, la prisión por tiempo indefinido, que variaba desde una noche hasta varios meses, era tomada como parte del castigo. En el caso del adulterio, además del tiempo en prisión, la pena común era el destierro en el caso de las mujeres solteras.

MUJERES MALTRATADAS: ADULTERIO Y SEPARACIÓN

La evidencia de las relaciones de adulterio nos lleva a conocer que en la vida conyugal existía otro tipo de problemas, como los malos tratos, el abuso que cometían los hombres en la administración de las dotes, el abandono de la familia legítima. Además, algunos hombres eran jugadores y bebedores. Así, cuando se estaba juzgando la mala conducta de una señora, se argumentaba que sus faltas se debían a que su marido "nunca ha hecho vida maridable con ella, ministrándole lo necesario, y evitándole los tropiezos a que esta propuesta una mujer a quien le falta con el sustento y su presencia su marido".[24] El matrimonio era, a pesar de todo, uno de los pilares del orden establecido.

Los jueces y los abogados no dejaban de señalar que en el adulterio había dos culpables y era necesario castigar a ambos.[25] Los cuerpos legales españoles prevenían que no se podía castigar sólo a uno de los adúlteros, pues el adulterio es un delito en el que participan dos personas y el castigo deben recibirlo ambos infractores. Las Leyes de Partida señalan que el adulterio no deshacía el matrimonio.

En las poblaciones pequeñas tenían mayor influencia los curas que los tenientes del lugar en asuntos relacionados con el matrimonio y la moral; sin embargo, cuando las cosas se complicaban, cuando había pleitos y de éstos resultaban heridos era inevitable la intromisión de las autoridades civiles y, por supuesto, el arresto de los implicados o por lo

[24] José Joaquín Hernández ante Juan José Martínez de Lejarza", Valladolid, 10 de julio de 1776, AHMM, *Justicia Criminal*, Matrimonio, caja 186, exp. 19.

[25] Thomas Calvo, "Calor de hogar", p. 324.

menos de alguno de ellos. Muchas veces éstos eran los motivos por los que se hacía pública una relación de adulterio, pues era necesaria la participación de testigos que estuvieran enterados de tal delito y no faltaban los vecinos que acudieran a atestiguar, pues en la percepción de la población era más escándalo el adulterio que el amancebamiento.

En Valladolid la gente se podía identificar fácilmente, ya fuera por los oficios que desempeñaban, por el barrio en el que vivían o por su notoriedad. La población se enteraba con relativa facilidad de las relaciones de amancebamiento y de adulterio que se presentaban entre sus vecinos.

El adulterio no era causa de divorcio y éste, cuando se conseguía, no rompía el vínculo sagrado del matrimonio católico. Según la Iglesia católica, el casamiento no se destruía aunque se llevara a cabo el divorcio, y los que se divorciaban no se podían casar mientras viviera su marido o su mujer.[26] "Todas las acciones de la autoridad eclesiástica tenían como motivo fundamental mantener el lazo matrimonial y a resguardar la unión se dirigían todas sus atenciones."[27] En el siglo XVIII las autoridades civiles consideraban una "causa meramente espiritual la del divorcio, cuia decisión toca al juicio de la Santa Iglesia [por lo tanto] debemos proceder con mucho tiento en una materia tan delicada como el separar a dos que juntó la Iglesia",[28] señalaba el licenciado Manuel María Ramírez de Arellano, abogado de Valladolid.

A pesar de lo difícil que pudiera resultar la vida conyugal, no era fácil llegar a legalizar la separación de la pareja a través del divorcio. En la gente de escasos recursos económicos no existía la dificultad de los bienes de la pareja; en ellos se reflejan más bien los golpes, los escándalos, la embriaguez y el adulterio como causas para la solicitud del divorcio. Una mujer de Uruapan solicitó la separación de su marido porque ya no aguantaba que la trajera de un pueblo a otro armando escándalos por todos lados a causa de su embriaguez y de que en cada pueblo que llegaban cometía adulterio.[29] Otra mujer que vivía en

[26] P. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispano-megicanas*, p. 425

[27] D. Dávila, *op. cit.*, p. 63.

[28] "María Guadalupe Balcázar contra su esposo Joseph Antonio de Ochoa por malos tratos", Valladolid, 31 de agosto de 1779, AHMM, *Justicia Criminal*, Divorcio, caja 177, exp. 2.

[29] *Idem*.

Valladolid se presentó ante las autoridades civiles a solicitar el divorcio porque ya no soportaba los malos tratos que recibía de su marido, la falta de vestido y alimentos, además de sus relaciones de adulterio con una tía política de la demandante.[30] Sin embargo, cuando la llamaron y le dijeron que esa demanda la tenía que atender el juez eclesiástico, la señora argumentó que su intención no había sido solicitar el divorcio, sino la intervención de las autoridades con objeto de que le llamaran la atención a su marido para que corrigiera sus pasos; que si esa llamada de atención no funcionaba, entonces acudiría ante el juez eclesiástico.

¿Por qué demandaban las mujeres a sus maridos? Generalmente no pedían la separación de sus consortes; más bien querían que quedara constancia de los malos comportamientos de los maridos, "por si se ofrecía más adelante", por si no cambiaba su forma de ser y la seguía maltratando. Los malos tratos eran de diferente tipo: golpes, falta de alimentos y abandono físico y emocional.

María Ana de Seixoo demandó a su marido con la esperanza de recuperarlo, después de muchos años de aguantar la infidelidad de su esposo, pues esperaba que la demanda y el desprestigio social que le ocasionaría lo harían reaccionar y volvería al lado de su esposa legítima. Las cosas no ocurrieron así. Don José Castellanos prefirió el castigo que les impusieron las autoridades; por supuesto el castigo iba encaminado a separar a don José y a María Gregoria. Ella salió de la ciudad desterrada con sus cuatro hijos; su enamorado dejó a su legítima esposa y su trabajo y se fue a alcanzarla en su destierro para seguir viviendo en compañía de sus hijos. A pesar de la demanda, María Ana se quedó sin marido.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

Por medio de las lecturas de los expedientes analizados, en los que las mujeres denunciaban a sus maridos, nos damos cuenta de que una denuncia por adulterio no se daba de manera inmediata. La tendencia

[30] "Diligencias seguidas por María Bonifacia Marín contra Juan de Dios Tinoco su marid[o]", Valladolid, 2 de septiembre de 1797, AHMM, *Justicia Criminal*, Divorcio, caja 177, exp. 4.

en estos casos era que las mujeres denunciaban después de varios años de soportar las relaciones extramaritales de su pareja.

Otra apreciación es que sólo denunciaban cuando las esposas consideraban que se había consolidado una relación entre el esposo y su amasia, es decir, después de una relación que duraba más de un año. Tal vez no denunciar obedecía al hecho de que esperaban que las cosas cambiaran y que la relación con la amante sólo fuera pasajera.

En todos los casos de adulterio estudiados aquí aparece como constante la publicidad de las relaciones ilícitas. Este tipo de problemas muestran a una sociedad sensible, en movimiento y capaz de manifestar sus sentimientos a pesar de ser mal vistos por el resto de la población, pues no ocultaba sus relaciones amorosas y las dificultades que dichas relaciones les provocaban.

El hecho de que hayan quedado registrados pocos de estos tipos de delitos, y de que la mayoría hayan sido los de la gente de menos recursos económicos, no quiere decir que fueron los pobres los únicos en incurrir en el adulterio o en los malos tratos, pero tal vez fueron los casos de mayor publicidad.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo
AHMM: Archivo Histórico del Municipio de Morelia

AHMM, *Gobierno*, Propios y Arbitrios, caja 47, exp. 9, 1807.
AHMM, *Justicia Criminal*, Adulterio, caja 156, exp. 3, 1792.
AHMM, *Justicia Criminal*, Adulterio, caja 156, exp. 4, 1795.
AHMM, *Justicia Criminal*, Adulterio, caja 156, exp. 7, 1803.
AHMM, *Justicia Criminal*, Adulterio, caja 156, exp. 8, 1804.
AHMM, *Justicia Criminal*, Divorcio, caja 177, exp. 2, 1779.
AHMM, *Justicia Criminal*, Divorcio, caja 177, exp. 4, 1797.
AHMM, *Justicia Criminal*, Matrimonio, caja 186, exp. 19, 1776.

Referencias bibliográficas
Ares Queija, Berta, y Gonzalbo, Pilar (coords.), *Las mujeres en la*

construcción de las sociedades Iberoamericanas, México, El Colegio de México/Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Ministerio de Educación y Ciencia, 2004.

Arrom, Silvia Marina, *Las mujeres de la Ciudad de México*, México, Siglo XXI, 2011.

Calvo, Thomas, "Calor de hogar: las familias del siglo XVII en Guadalajara", en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*, México, Conaculta/Grijalbo, 1991, pp. 309-338.

Castan, Nicole, "La criminal", en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres*, vol. 3, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, 2018, pp. 510-524.

Cutter, Charles R., *Libro de los principales rudimentos tocantes a los juicios, criminal, civil y executivo, año de 1764*, México, UNAM, 1994.

Dávila Mendoza, Dora, *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el arzobispado de México, 1702-1800*, México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana/Universidad Católica Andrés Bello, 2005.

Díaz de Ortega, Felipe, "Ordenanza que para el establecimiento de alcaldías de barrio en esta ciudad de Valladolid de Michoacán he expedido en virtud de superiores órdenes del excelentísimo virrey, 1795", *Anales del Museo Michoacano*, segunda época, núm. 5, Morelia, 1952, pp. 165-187.

Duby, Georges, y Perrot, Michelle, *Historia de las mujeres*, vol. 3, *Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, 2000.

Florescano, Enrique, e Isabel Gil, *Descripciones económicas generales de Nueva España, 1784-1817*, México, INAH, 1973.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*, México, El Colegio de México/UNAM, 1996.

Hernández Díaz, Jaime, *El asesor letrado en la transición jurídica en Michoacán: entre el Antiguo Régimen y el sistema constitucional (1776-1835)*, tesis doctoral, El Colegio de Michoacán, Zamora, 2015.

Juárez Nieto, Carlos, *La oligarquía y el poder político en Valladolid de Michoacán, 1785-1810*, Morelia, INAH/Conaculta/Instituto Michoacano de Cultura/Congreso del Estado, 1994.

Lozano Armendares, Teresa, *No codiciarás la mujer ajena. El adulterio*

en las comunidades domésticas novohispanas, Ciudad de México, siglo XVIII, México, UNAM, 2005.

Mangan, Jane E., *Transatlantic Obligations. Creating the Bonds of Family in Conquest-era Peru and Spain*, Nueva York, Oxford University Press, 2016.

Marín Tello, María Isabel, "Delitos y pecados en el periodo colonial", en Carlos Herrejón Peredo (coord.), *Independencia e Iglesia*, México, Conferencia del Episcopado Mexicano, 2012, pp. 147-153.

Mazín, Óscar, *El obispo y la Iglesia del gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, Morelia, El Colegio de Michoacán, 1987.

——, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*, Morelia, El Colegio de Michoacán, 1996.

Nizza da Silva, Beatriz, "Divorcio en Brasil colonial: el caso de São Paulo", en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*, México, Conaculta/Grijalbo, 1991, pp. 339-370.

Novísima Recopilación de las Leyes de España, tomo 3, México, Galván Librero, 1831.

Premo, Bianca, *The Enlightenment on Trial. Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*, Nueva York, Oxford University Press, 2017.

Rípodaz Ardanáz, Daisy, *El matrimonio en Indias, realidad social y regulación jurídica*, Buenos Aires, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, 1977

Rodríguez de San Miguel, Juan N., *Pandectas hispano-megicanas*, tomo II, México, Oficina de Mariano Galván Rivera, 1840.

Scardaville, Michael, *Crime and the Urban Poor. Mexico City in Late Colonial Period*, tesis, Gainesville, University of Florida, 1977.

Socolow, Susan Migden, *The Women of Colonial Latin America*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2015.

III. Dogma y transgresión

La conquista inacabada: el *Taki onkoy* y el *Talauso* en las denuncias castellanas de idolatría andina

*Clementina Battcock**
*Jhonnatan Alejandro Zavala López***

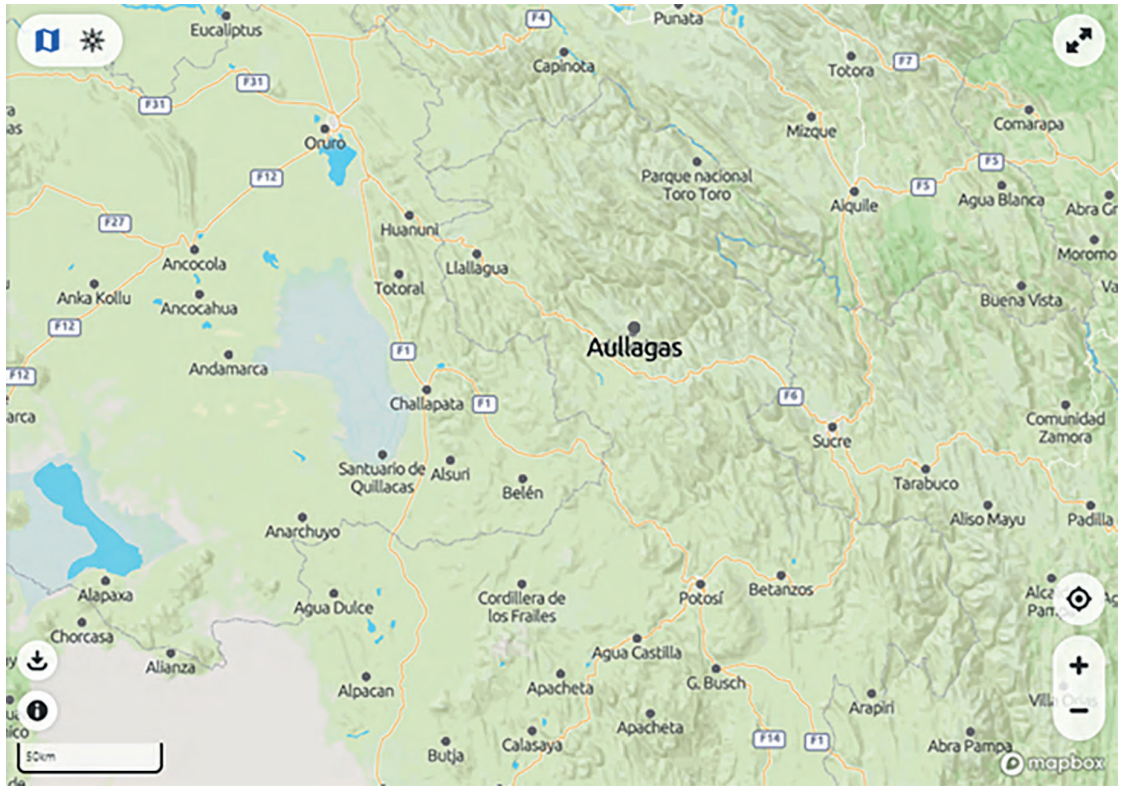
La copia manuscrita de un *Memorial* realizado por el doctrinero Bartolomé Álvarez apareció en Madrid durante 1991 con el título *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*. Datada a finales del siglo xix, dicha copia fue realizada en dos partes, entre 1882 y 1885, a partir de un original que se encontraba entre los papeles de la Inquisición de la Corona de Castilla, documento del que no tenemos certeza alguna sobre su actual existencia. En concreto, el texto describe una serie de prácticas religiosas, llamadas *Talauso*, que realizaban los indígenas andinos en la comunidad de Aullagas durante la segunda mitad del siglo xvi, una comunidad que actualmente se encuentra dentro del territorio del estado boliviano.

María del Carmen Martín Rubio realizó una edición de este documento en 1998,[1] y los estudiosos del manuscrito, entre ellos la andinista Liliana Regalado de Hurtado, llegaron a la conclusión de que fue redactado entre 1577 y 1588. Éste era un texto que iba dirigido a Felipe II con la intención de defender el incremento y la severidad de las misiones evangelizadoras en el territorio andino, debido a las

* Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
** Centro Universitario en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara.

[1] Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* (1588).

Mapa 5
UBICACIÓN DE LA COMUNIDAD
DE AULLAGAS, ACTUAL DEPARTAMENTO DE POTOSÍ, BOLIVIA



Fuente: Recurso electrónico tomado de *Mapcarta*. *El mapa abierto*, en línea. Disponible en http://www.mapcarta.com/es. Consultado el 5 de mayo de 2019.

alarmantes consideraciones que Álvarez tenía sobre la continuidad de la actividad religiosa idolátrica en el Alto Perú.[2]

Las descripciones de las "inquietantes" prácticas religiosas de los indios que describió Bartolomé Álvarez, recordaron al movimiento del *Taki onkoy*, un fenómeno ritual del siglo XVI que fue ampliamente estudiado en las últimas décadas del siglo pasado.[3] Este movimiento resultó de amplio interés para los historiadores debido a que subsistió en la clandestinidad de los pueblos andinos ubicados en el área central del actual estado peruano, región que ocupan los departamentos de Huancavelica, Ayacucho y Apurímac. En el *Taki onkoy*, los investigadores buscaron elementos que pueden significar un acceso al sistema de pensamiento religioso anterior a la conquista castellana. Según el cronista andaluz del siglo XVI, Cristóbal de Molina, *el Cusqueño*, quien era funcionario eclesiástico,[4] fue el cura doctrinero de Parinacochas, Luis de Olivera, quien instó a la Real Audiencia de Lima y a las autoridades eclesiásticas de Charcas, entre otros, a denunciar y combatir apostasías desde 1577, aunque el movimiento había sido notado por los castellanos por lo menos desde 10 años antes.

En consecuencia, con estas observaciones iniciales, este texto tiene el objetivo de revisar algunas de las consideraciones que los andinistas han tenido sobre el *Taki onkoy* e identificar sus semejanzas y sus

[2] Liliana Regalado de Hurtado, "Culpa y mala naturaleza: religiosidad y rituales andinos en el *Memorial* (1588) de Bartolomé Álvarez", pp. 7-33.

[3] Luis Millones, *El retorno de las huacas*; Gabriela Ramos, "Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al *Taqui onqoy*", pp. 147-169; Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1570;* Henrique Urbano, "*Taqui onqoy* y mesianismo andino en el siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico".

[4] A este Cristóbal de Molina se le da el apelativo de *el Cusqueño*, pues vivió la mayor parte de su vida en el Cusco a partir de 1556. Desde esta ciudad presenció la ejecución del rebelde indígena Tupac Amaru y fue nombrado visitador eclesiástico para la provincia cusqueña por las cruciales medidas de gobierno del virrey Francisco de Toledo (1568-1580). Cristóbal de Molina, *el Cusqueño*, falleció en Cusco en 1585, y no debe confundírsele con su homónimo, Cristóbal de Molina, *el Chileno*, quien presenció la guerra de facciones entre los conquistadores del Perú entre 1537 y 1556. Este otro Molina marchó en diferentes ocasiones (1535 y 1556) a la conquista de la región que ocupa el actual territorio del Estado chileno, y en sus estancias tomó el puesto de vicario general de la catedral de Santiago hasta 1580, año de su muerte. Véanse los estudios de Carlos A. Romero, "Prólogo biobibliográfico", y Raúl Porras Barrenechea, "Epílogo crítico-bibliográfico".

Mapa 6
UBICACIÓN DE LOS ACTUALES DEPARTAMENTOS DE HUANCAVELICA, AYACUCHO Y APURÍMAC, PERÚ

Fuente: Recurso electrónico tomado de *Mapcarta*. *El mapa abierto*, en línea. Disponible en http://www.mapcarta.com/es. Consultado el 5 de mayo de 2019.

diferencias con las descripciones de Bartolomé Álvarez sobre el *Talauso*, ambos movimientos religiosos ocurridos en la segunda mitad del siglo XVI pero en distintas regiones del virreinato del Alto Perú.[5]

DEL *TAKI ONKOY* EN CRISTÓBAL DE ALBORNOZ

El *Taki onkoy*, o "baile y canto de la enfermedad", fue ampliamente registrado en las informaciones del clérigo español Cristóbal de Albornoz, correspondientes a los años 1570, 1577 y 1584, mismas que fueron encontradas en el Archivo General de Indias entre 1963 y 1964. A partir de entonces, este corpus documental fue analizado por el andinista Luis Millones, quien presentó una primera edición del manuscrito en 1970,[6] además de analizar el fenómeno más profusamente en su libro *El retorno de las huacas*, publicado en 1990. Los estudios de Millones promovieron una visión en la que este ritual fue pensado como un movimiento mesiánico indígena que enfrentaba al nuevo orden social hispánico, el cual era visto por los pueblos como "un mundo caótico y desordenado". Este enfoque abrió un amplio debate historiográfico en torno de la categorización de las prácticas descritas, que se centraban en cuestionar la intencionalidad de registro que Albornoz practicó como extirpador de idolatrías.

Cristóbal de Albornoz nació en la península ibérica, en Huelva o Cuenca, aproximadamente en 1530. La dificultad de cerciorarse con exactitud de estos datos procede de que se encuentran contenidos en informaciones de terceros que son testigos en sus probanzas de servicios a la Corona castellana a principios del siglo XVII. Por estas mismas informaciones se le consideró como conocedor de las reformas tridentinas y de notables estudios en gramática. Albornoz llegó a la isla de Santo Domingo, para luego trasladarse a los territorios de la Nueva Granada, en el norte del subcontinente sudamericano, y pasar después a inmiscuirse en el aparato de gobierno eclesiástico del

[5] Cristóbal de Molina, *Account of the Fables and Rites of the Incas*, pp. 84-90.

[6] Luis Millones, *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz. Documentos para el estudio del Taki onqoy*.

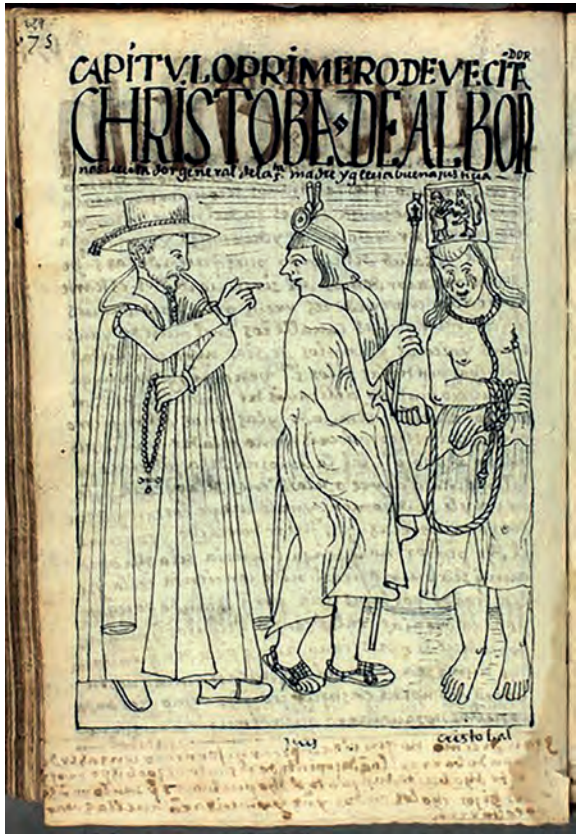


Figura 1. *Visitador Cristóbal de Albornoz, dibujado en las láminas de* Nueva corónica y buen gobierno *de Felipe Guaman Poma de Ayala (1615). Recurso electrónico tomado de* Guaman Poma, Nueva corónica y buen gobierno, *dibujo 268. El visitador general de la Iglesia, Cristóbal de Albornoz, ordena a su asistente andino castigar a un infractor durante una campaña de extirpación de idolatrías, p. 689, en línea. Disponible en http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/689/es/text/?open=idm45821230413600. Consultado el 5 de mayo de 2019.*

Alto Perú, por lo menos desde 1567. Esos años fueron particularmente convulsos para los territorios dominados por la Corona castellana, pues se discutía la continuidad de las encomiendas de indios, así como la sujeción de estos "cristianos nuevos" a la Inquisición. Lo anterior marcó el preludio de una severa reestructuración del gobierno virrei-

nal a manos de Francisco de Toledo (1570), por lo que las funciones eclesiásticas de Cristóbal de Albornoz acontecen en un momento de crisis políticas en diferentes frentes sociales, tensiones que resultan clave para comprender sus informaciones sobre el *Taky onkoy*. Albornoz siguió ocupando puestos del obispado de Cusco hasta su muerte, probablemente en la primera década del siglo XVII.[7]

De entrada debemos señalar que la documentación de Cristóbal de Albornoz es muy diferente a la del *Memorial* de Bartolomé Álvarez debido a los espacios sociales que relacionaron sus testimonios, pues ambos se sitúan en latitudes culturales distintas del área andina. Sin embargo, ambos manuscritos comparten detalles sobre prácticas que los cristianos europeos consideraron *idolátricas* y que componen un concierto de denuncias en el territorio del virreinato del Alto Perú en la segunda mitad del siglo XVI.

Primero expondremos que en el *Taki onkoy*, conocido por sus integrantes como *Aira*, los dirigentes indígenas arengaron a sus seguidores para que fueran conscientes del abandono ritual que sufrieron las huacas (las cuales pueden pensarse como espacios y objetos de trascendental sacralidad andina) y hablaron de la necesidad de recomponer el culto religioso prehispánico, ya que el "olvido" impuesto por la Conquista hispánica había desatado la presencia de los distintos males que se presentaban en la región, como las epidemias y las hambrunas.[8]

Las "cabezas visibles" de este movimiento fueron denominados "taquingos", quienes apresuraban al resto de los indígenas a rechazar la religión católica, así como a renegar del uso de comidas, nombres y ropas europeas. Estos guardianes de la comunidad decidieron evitar cualquier tipo de contacto con los españoles y buscaban posicionar su cosmovisión de retorno a los tiempos pasados, la que restauraría el carácter sagrado del orden que demandaban las huacas, mismo que fue visto y descrito por el conquistador como una expresión demoniaca: "La se[c]ta y apostasía llamada Taqui ongo, en la qual daban los indios

[7] Pierre Duviols, "Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico", pp. 176-179.

[8] Luis Millones, "Un movimiento nativista en el siglo XVI: el *Taki onqoy*", pp. 83-94; Luis Millones, "Nuevos aspectos de *Taki onqoy*", pp. 95-101.

después de bautizados en bailar y temblar andando a la redonda, y en aquel baile ynbocaban al demonio y a sus guacas e ydolos".[9]

Según Albornoz, los "taquiongos" se pintaban de rojo mientras recibían ofrendas de otros indígenas, muchos ya bautizados, a la vez que temblaban y se tiraban al suelo, además de lanzar piedras. Estas actitudes sólo indicaban una cosa: los indios estaban "endemoniados".[10] En ese sentido, el *Taki onkoy* consistió en señalar que todo lo que vino de Europa y, en especial, de la península ibérica, había sido creado por *aquel* dios cristiano, mientras que lo andino había tenido su propio origen en las huacas, y que con la victoria de estas últimas se produciría un *Pachakuti*, una vuelta al mundo, mediante la cual los españoles y sus partidarios estarían muertos. Con este *Pachakuti* se revertiría la antigua victoria del dios cristiano y se daría paso a un nuevo tiempo en el que las huacas y el Inca regresarían.[11]

Según Steve Stern, el movimiento iniciado en 1564 fue la respuesta indígena a los intentos de reclutar mano de obra para las minas de Huamanga, ubicadas en el actual departamento de Ayacucho, y en su dimensión simbólica el fenómeno expresó alianzas de sujetos que practicaban el culto a las divinidades andinas del Titicaca o Tiawanaco, así como de otras muchas innumerables huacas, las cuales "poseían" a los indios, particularmente de los grupos étnicos de lucanas, soras y chocorvos, quienes, al entrar en contacto con las entidades sagradas, comenzaban a "temblar": se sacudían, se derrumbaban y bailaban frenéticamente, convirtiéndose en los "voceros de los deidades". Es decir que el "mal del baile" los dominaba, esperando que las huacas sembraran gusanos que carcomieran el corazón de los hispanos. Tras esta fatigosa actividad, las propias huacas quedarían hambrientas y sedientas, por lo que los indios debían ofrecerles sacrificios. Stern sugiere que este movimiento, iniciado en 1564, quizá no fue un tajante rechazo al dios cristiano, y a sus poderosas divinidades forasteras, como

[9] "Documento IV. Información de servicios (Cuzco, 1584)", en *Taki onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia. Fuentes para el estudio de la Colonia* IV, p. 229.

[10] Cristóbal de Molina, *Account of the Fables and Rites of the Incas*, p. 86.

[11] *Ibid.*, p. 85; Jan Szeminski, "El mundo andino dominado por los 'muertos rebeldes'", pp. 174-176.

sus santos y sus vírgenes,[12] pues es posible que los pueblos buscaran incorporar a estas "recién llegadas" deidades sagradas al conjunto milenario de potencias sobrenaturales (compuesto por las huacas del *Tawantinsuyu* inca, con orígenes tan lejanos temporalmente como la expansión cultural andina del Tiahuanaco [700-1100 d.n.e.]). En resumen, se trataba de un movimiento que buscaba restablecer un equilibrio sagrado, pero provocando un *Pachakuti* contra los humanos conquistadores que lo habían alterado.

Nathan Wachtel argumentó que este movimiento religioso pudo haber tomado alguna forma de alternancia a las estrategias de las fuerzas políticas y religiosas andinas de la región, en particular con el movimiento de resistencia inca radicado en Vilcabamba (1534-1572), pues uno de sus líderes, Tito Cusi Yupanqui, empleó una "táctica" de aculturación con los castellanos en Vilcabamba que terminó por no disminuir la violencia. En consecuencia, con este fracaso el *Taki onkoy* buscó el combate contra la aculturación, advirtiéndose que los indios esperaron que de la unión de las huacas se produjera una derrota definitiva de los españoles.[13] Los dirigentes del *Taki onkoy* habrían difundido la idea del final del tiempo del dios cristiano, un final en el que se había invertido la *pacha* y que correspondía de nuevo al tiempo de las huacas. Esta representación cíclica de la religión refiere el retorno de la historia misma; esto es, la imposición del tiempo del dios cristiano habría sido sólo otro tiempo, por lo que posteriormente se produjo el *Pachakuti*, expresado en el *Taki onkoy* como reunión de las huacas, en principio, en torno de la deidad Pachacámac y de las del Lago Titicaca.[14]

Alarmados ante tales expresiones, los españoles persiguieron este movimiento a través de una campaña de extirpación al mando del visitador Cristóbal de Albornoz, quien durante los cuatro años que duró esa campaña castigó a los indígenas involucrados y obligó a los líderes más visibles a retractarse públicamente; también persiguió con especial encono a los *curacas* adeptos, indígenas principales de los

[12] Steve Stern, "El *Taki onkoy* y la sociedad andina. Huamanga, siglo XVI", pp. 49-78.

[13] Nathan Wachtel, "Rebeliones y milenarismo", pp. 103-142.

[14] Para un análisis detallado de los espacios sagrados andinos y las deidades mencionadas aquí, véase Peter Eeckhout, "Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac", pp. 1-54, y José Berenguer Rodríguez, *Tiwanaku. Señores del Lago Sagrado*.

pueblos andinos, a quienes se les aplicaron multas y se les obligó a prestar servicios extraordinarios.[15]

De manera paralela a los argumentos expuestos hasta aquí, el investigador Marco Curatola examinó otro movimiento conocido como el *Moro onqoy*.[16] En este caso, igualmente producido por la crisis que atravesaba el sistema de creencias andino, los pueblos recurrieron a sus huacas locales vinculadas con sus sentidos de pertenencia a los *ayllus*, sus comunidades y sus linajes comunes, con tal de alejarse de la divinidad asociada con el orden incaico anterior a los españoles: el Sol. Este argumento evidencia la fragilidad de la imposición inca de una entidad sagrada clave en las estrategias de conquista del *Tawantisuyu* cusqueño, que tomaban por la fuerza a las huacas locales y las llevaban al *Coricancha*, espacio de residencia de la máxima autoridad sagrada inca, lo que establecía la relación asimétrica de gobernanza entre el Cusco y los *ayllus* andinos.

Aunque el *Moro onqoy* está ubicado en fechas posteriores al *Taki onkoy* descrito por Albornoz y Molina, específicamente en 1589, para los pueblos indios expresó una respuesta que debían dar ante las deidades ancestrales que los castigaban con epidemias. Si el *Taki onkoy* fue la enfermedad del baile, el *Moro onqoy* fue la enfermedad de los colores asociada al arcoíris y al *Pachakuti*, ya que anunciaba el regreso de los cultos ancestrales. Además, el *Moro onqoy* también demuestra la importancia de la religión local en el sistema social andino, la confianza de los indios en sus deidades y la esperanza de que se liberarían de las deidades impuestas, así como de los sistemas económicos y políticos asociados con ellas.

Siguiendo los planteamientos anteriores, podemos considerar el *Taki onkoy* y el *Moro onqoy*, o *Muru onqoy*, como formas indígenas del "culto de crisis", expresiones de resistencias culturales que buscaban la transformación de las condiciones prevalecientes en sus sociedades. Estos "cultos de crisis" serían la afirmación radical de un sistema de

[15] "Documento V. Anexos a la información 1584", en *Taki onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia. Fuentes para el estudio de la Colonia*, pp. 281-297.

[16] Marco Curatola, "El culto de crisis del Moro oncoy", pp. 179-192.

creencias ancestral que en los Andes representó la emergencia por sobrevivir y la tensión por reconstruir un mundo que se desintegraba.

DEL *TALAUSO* EN BARTOLOMÉ ÁLVAREZ

La semblanza anterior sobre los estudios de *Taki onkoy* nos sirve para reflexionar y analizar los elementos que fueron utilizados para describir el fenómeno religioso en el texto *De las costumbres de los indios del Perú,* título que posiblemente fue colocado a la transcripción decimonónica que contenía las informaciones de un cura doctrinero llamado Bartolomé Álvarez. Este título, *De las costumbres de los indios,* fue el elegido por los responsables de la edición, aun cuando advirtieron la "rareza" de un encabezado de este tipo en informaciones dirigidas al rey en la segunda mitad del siglo XVI.[17]

Según lo que Juan J. R. Villarías y María del Carmen Martín Rubio llegaron a saber sobre Bartolomé Álvarez en sus investigaciones documentales, este cura habría nacido en Santiago de Compostela en la década de 1540 y habría estudiado en la Universidad de Salamanca a finales de la siguiente década, llegando a territorio americano entre 1560 y 1570. Ya con datos específicos, se sabe que Álvarez residió en sitios como el Potosí (antes de 1581) y Sabaya, en la región de Charcas (desde septiembre u octubre de 1581 a septiembre u octubre de 1582).[18] Asimismo, se afirma que el manuscrito original perdido fue escrito entre 1587 y 1588, pues hay que recordar que la edición publicada es de una copia del siglo XIX. Sus informaciones proceden del pueblo de Pampa Aullagas, actualmente ubicado en el departamento de Oruro, al suroeste del Lago Poopó, en territorio del Estado boliviano (véase mapa 5).

La mayor parte de la información que ofrece este documento se refiere a lo que hoy es el sur del Perú y la alta Bolivia, territorios pertenecientes entonces a la jurisdicción de la Audiencia de Charcas, creada

[17] Juan J. R. Villarías Roble y María del Carmen Martín Rubio, "Presentación", p. xii.

[18] *Ibid.*, "Sobre el autor", p. xx-xxii.

en 1559 con sede en la ciudad de La Plata, actual Sucre, e integrada al virreinato peruano bajo el nombre de Nuevo Reino de Toledo.

El propósito de este documento dirigido al rey Felipe II fue denunciar la corrupción de obispos y sacerdotes, así como las injusticias cometidas por los jueces y la hostilidad de los indígenas. Esta petición, dividida en 742 capítulos y una posdata, intentó convencer a Felipe II de la necesidad de hacer intervenir al Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en el seguimiento y el castigo de las prácticas idolátricas de los indígenas de esta región, pues no podían ser juzgados por este tribunal por instrucciones de Felipe II proveídas en 1571.

El contexto social y político en el Perú estaba condicionado por los primeros efectos del régimen del virrey Francisco de Toledo (1569-1581), así como por las disposiciones doctrinales posteriores al Tercer Concilio de Lima (1582-1583). El virrey Toledo puso fin a la resistencia inca en 1572 y dirigió una investigación con la que buscó demostrar que el gobierno inca había sido ilegítimo. Por su parte, el Tercer Concilio significó para la Iglesia del virreinato meridional un punto de inflexión, ya que marcó el inicio de la influencia de la Compañía de Jesús en el territorio, lo cual tuvo un fuerte impacto en el programa misionero en la medida que se responsabilizaba de alguna manera a los doctrineros de las órdenes mendicantes por la lentitud y la poca atención en la evangelización cristiana, particularmente bajo el obispado de fray Domingo de Santo Tomás (1563-1570), perteneciente a la orden de Santo Domingo, en la diócesis de La Plata-Charcas, actual ciudad de Sucre, Bolivia.

En este contexto, debemos llamar la atención específicamente sobre las descripciones que Bartolomé Álvarez hace de los pueblos andinos en la sección que titula "VI. De sus sacrificios, fiestas y ceremonias", en la que expresa las continuas reivindicaciones que los pueblos hacían de sus costumbres antiguas, de lo que se deriva un rechazo a las enseñanzas de la religión católica, pues los indígenas continuaban realizando diferentes reuniones en las que invocaban a las huacas durante días y noches bebiendo, danzando, cantando y mascando coca sin cesar, hasta el agotamiento:

> En acabándose las comidas, se levantaban a danzar y cantar a tambores muchos, según había los corros de sus danzas. Tenían algunas a manera de flautas

> que las hacían sonar a soplos, que no tenían más sonido ni música que lo que hacía un soplo […] durando el cantar, danzan y beben hasta la media noche. Caían y caen como sucios puercos, dellos (vomitando) y dellos añudados (abrazados) por las manos con sus mancebas.[19]

En este fragmento se describe una escena ritual en la que el baile, el canto y la bebida, sin especificar su calidad, son los mecanismos o disparadores que permiten ingresar a un espacio sagrado. La huaca entraba en la casa donde tenía lugar la reunión y se hacía con los cuerpos de algunos de los asistentes. Si había algún enfermo en ese lugar los indígenas realizaban sacrificios por la salud de aquél, y ante la presencia de las huacas la *casa temblaba:*

> Usaban asimismo lo que hoy usan cuando alguno enfermo: juntarse toda la parentela, o los que son de aquella casa, pocos o muchos; y entre ellos un viejo —y si no le había, cualquiera que fuese varón—, y confesaban al enfermo diciendo que se confesase para que sanase […] Luego se confesaban todos los que habían convenido en aquella congregación por la salud del enfermo: de la confesión dellos les parecía había de redundar salud al enfermo. Traían luego coca y, echándola en la lumbre, ofrecían aquel sacrificio por la salud del enfermo, y esto lo hacen hoy en día aquí […] Conocen su venida (= la del demonio), en la casa donde le invocan, en que la casa tiembla; y por el miedo que tienen, luego le ofrecen las cejas y las pestañas.[20]

Las convulsiones que aparecen descritas en estos rituales son las que dieron nombre en lengua aimara a este movimiento: el *talausu*, o "la enfermedad de las sacudidas", que Bartolomé Álvarez describe en detalle de la siguiente manera:

> en muchas partes les enseñó [el demonio] a hacer una manera de fiesta y canto […] Es la fiesta que, juntos dellos la cantidad que se conciertan —y a veces uno o dos solos que quieren hacer la ceremonia—, comienzan a cantar que no es palabras, ni razones ni sentencias ni cosa que se pueda entender que dicen

[19] B. Álvarez, *op. cit.*, cap. 184, pp. 104-105.
[20] *Ibid.*, cap. 195, p. 112.

> algo. Sólo suena "u, u, u, u": es menester oírlo y verlo para entenderlo, que es tal que no se puede escribir. Y con este canto muy alto están de pie, dando de pie y mano, alzando un pie y abajando otro, y asimismo (= lo mismo) haciendo con las manos, los puños cerrados, meneando la cabeza a un lado y a otro, de suerte que con todo el cuerpo trabajan. Y paran (= permanecen) en este canto tres o cuatro días con sus noches, y más: lo que las fuerzas duran, que no cesan si no es que les vengan necesidad de hacer cámara (= defecar) o de orinar; que a esto salen, y luego vuelven a la tahona del demonio.[21]

Como es posible observar, la descripción es cuidadosa en los detalles que proporciona en torno de la ceremonia ritual. Contrario a la perseverancia castellana de implementar mecanismos de extirpación y castigar a los practicantes de estos sistemas de creencias, Anders Burman se encontró con una práctica ritual contemporánea que realizan los maestros rituales aimaras en el siglo xx, semejante a la relatada por Bartolomé Álvarez, en la que un especialista religioso, el *ch'amakani*, invoca a espíritus auxiliares denominados *aphallas*, los cuales *poseen* su cuerpo y su voz. Los *aphallas* hablan y dan mensajes mediante el *ch'amakani*, quien puede invocar *wak'as* que igualmente pueden poseer su ser y, en consecuencia, este especialista religioso "ya no es sí mismo, sino ya es la wak'a, ya es roca, piedra, cerro, y habla como tal, como wak'a". [22]

Volviendo a las informaciones de Bartolomé Álvarez en el siglo xvi, debemos destacar que el clérigo utilizó la confesión sacramental para obtener datos sobre las prácticas de los indígenas, estrategia con la que se cercioró de hacer patente que ese ritual era consistente entre los pueblos del Altiplano al menos durante los años próximos a 1580. Ante esos eventos, Álvarez sentenció que dicho mal se debía a que la persecución y la represión ejercidas por las autoridades hispánicas no habían sido efectivas desde los episodios acontecidos en Ayacucho, es decir, con la extirpación del *Taki onkoy*, aunque también queda abierta la posibilidad de que el cura doctrinero esté construyendo narrativamente a un grupo de enemigos que le otorgue autoridad sobre la región y, por lo tanto, le dote

[21] *Ibid.*, cap. 216, pp. 124-125.

[22] Anders Burman, "La wak'a y la rebelión. Algunas reflexiones sobre el *Taki onqoy* y un proceso actual", p. 143.

de una estrategia legítima y más violenta de dominación del territorio y de sus habitantes, a los cuales el *Memorial* de Álvarez describe, al tiempo que pone énfasis en los severos riesgos de estas prácticas:

> Tienen por más honrado y valiente y mejor al que más ha durado en el baile y que más ha bebido; y al que cae, más perdido y peligroso y más cercano a la muerte. En efecto algunos acaban (= muere) en su ejercicio […] y si alguno tarda en morir y llega alguna persona que sea conocida, no dicen: "sácame de aquí", ni "cúrame", ni "dame de comer". Sino, como si estuviesen deificados, o como gente que entiende haber conseguido gran bien y que por ello merecen ser honrados, como gente que merece ser colocada en lugar de gloriosos merecimientos, dicen: "pues, ¿cómo no veis que estoy ya a partir, que he hecho el tala?, ¿no veis que ya quiero morir porque ya estoy de partida?, ¿por qué no me ofrecéis algunas cosas, ni me dais cosa alguna de lo que suele ofrecer a los que hacen tala?[23]

Álvarez se refiere como "hacer el tala" a todos los actos de los asistentes al ritual que implicaban sacudir el cuerpo. Asimismo, establece una diferenciación en torno de las cualidades que debían tener los participantes, muchas condenables con base en la moral cristiana del cura, pues algunos de ellos además se colocaban como cabezas sobresalientes del ritual debido a que entre los "temblores" provocados en su cuerpo incluso podían morir y fundar otra etapa del rito, mismo que incluso seguía si los participantes sobrevivían. Las informaciones de Bartolomé Álvarez indican que esta última etapa del ritual consistió en la vida o la muerte de los participantes:

> Si muere luego, juntan un poco de oro y plata, y plumas —de las que ya he dicho— y coca y chaquiras —de las que traen las mujeres por gargantillas, que llaman "mollo" y "capa"— y se lo ponen allí junto. Si muere, le entierran con su ofrenda; y si escapa con la vida, hacen una ventanilla (= hornacina) en la pared de la casa: y allí esconden aquel sacrificio, metido en una vasija y tapándolo con un adobe o piedra y barro, de suerte que no parece estar allí cosa alguna.[24]

[23] B. Álvarez, *op. cit.*, cap. 217, p. 125.
[24] *Ibid.*, cap. 217, pp. 125-126.

Según Luis Millones, los datos sobre los objetos en las ofrendas y en los espacios en los que se llevaban a cabo estos ritos remiten a lugares donde se han hallado restos precolombinos. Asimismo, el párrafo nos recuerda la versión de José María Arguedas acerca del mito de Huarochirí, en el Perú central, sobre el *mullu* como alimento de las deidades: "Y le dijo: 'Come algo, padre', y diciendo esto, le sirvió de comer. 'Yo no me alimento de estas cosas. Manda que me traigan mullo'. Y cuando le trajeron el mullo lo devoró al instante: '¡Cap, cap!', rechinaban sus dientes, mientras masticaba".[25]

Esta narración, consignada en quechua en los escritos del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, se ubica en el conocido *manuscrito de Huarochirí,* mismo que aparentemente está fechado a finales del siglo XVI, lo que podría indicar la presencia de uno de los elementos sagrados del sistema de creencias andino que ha logrado sostenerse a pesar de las campañas que buscaron su erradicación. El mismo Bartolomé Álvarez relata que estos movimientos estaban vivos en 1580, al menos en el Altiplano, y que la persecución y la represión no habían sido efectivas en la región de Ayacucho, pues seguía siendo "afectada" por este "canto-enfermedad" en el que "la muerte y la idolatría" consumían los cuerpos de los humanos, aunque nunca de primera mano, pues el silencio de los indios entre lo que se hace y lo que se dice que se hace sólo presionó más a Álvarez para describir las formas de pecar de esta nueva, y renuente, cristiandad peruana:

> Tiene después a estos tales en veneración, como a hombres dedicados a su diabólico culto; llaman a este ejercicio en lengua aimará *talausu*, y en legua del Cuzco *taquiongo*, que quiere decir "canto enfermo". Cuando comenzó a entender la maldad de los indios [de] que ha muchos años estaba toda la tierra contaminada de suerte que el disparate morían algunos, el remedio que a esto se pudo fue tan liviano que no bastó a que cesase; y, si en algó cesó, no fue más que en la publicidad (= en público, ostensiblemente) porque en lo secreto se hace, como en todas las otras cosas que he contado. Y así en la confesión lo he sacado: que, como es ordinario en ellos confesar los pecados ajenos y callar

[25] *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración en quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)*, p. 127.

los suyos, si se hallaron con otros que hacían ese canto diabólico, mirando u obrando, dicen lo que vieron y no lo que hicieron.

CONSIDERACIONES FINALES

Aunque el movimiento descrito por el clérigo Bartolomé Álvarez pretendió revitalizar los cultos de los antepasados, a la manera del ritual del *Taki onkoy*, el *Talauso* tiene diferencias significativas respecto de las prácticas que encabezaban los *taquiongos*. Una es, precisamente, lo que podemos pensar como una "despersonificación ritual", o, en términos llanos, como una "ocupación del cuerpo por una entidad sagrada", y otra es que aparentemente no existía una jerarquización distribuida entre los participantes en el ritual; es decir, que en él no había fronteras étnicas ni sociales siempre y cuando los participantes pertenecieran a grupos andinos.

Tanto en los escritos de Álvarez como en los de Albornoz podemos encontrar una escritura que busca censurar una serie de procedimientos corporales con los cuales los habitantes andinos sostuvieron una relación sagrada con el espacio habitado: la tierra, la *pacha*. Este espacio, dentro del conjunto de elementos que forman las comunidades, es parte sustancial de su experiencia histórica, como parte fundamental del conjunto de entidades sagradas que alimentan a sus hijos humanos y que son los cimientos de su cosmovisión, enclaves de toda la realidad existente y receptáculos de los cambios de las fuerzas sagradas, mismos que se manifiestan en montes, bosques, vegetación, aguas y, como en cualquier otro ente vivo, en los cuerpos humanos; un sistema de creencias en el que el espacio habitado es todo: lugares y tiempos ligados al espacio primordial y no "fuera de él", como ocurre con el Edén y Adán y Eva en el mito fundador del Génesis judeocristiano. De acuerdo con esta lectura, la inscripción del espacio está eminentemente ligada a la vida humana, y el cuerpo es una materialidad en la que actúa la potencialidad del espacio sagrado; es decir, el cuerpo es un ejecutor más de los movimientos sagrados, expresado en sacudidas, e incorpo-

radas éstas en estrategias de *canto* y *baile* que fueron incomprensibles, y detestables, para el cura doctrinero.[26]

A pesar del dato etnográfico expuesto en este texto entre los aimara del siglo xx, desconocemos qué sucedió con estas ceremonias registradas por el doctrinero Bartolomé Álvarez: si acaso continuaron realizándose, si quizá se especializaron y se jerarquizaron entre linajes o *ayllus*, o si acaso hubo otras localidades o comunidades que las llevaron a cabo y que no fueron registradas. Más allá del intento de involucrar al Santo Oficio en la persecución, casi podemos asegurar que ésta no se ocupó del caso, y nos queda preguntarnos, entonces, el motivo de esta aparente falta de respuesta. Sabemos que en 1589 el *Memorial* fue registrado por el Consejo Supremo de la Inquisición,[27] pero no existe, por el momento, ningún otro dato acerca de lo que ocurrió luego. Además, la población indígena no estaba sujeta a ser procesada por el Tribunal del Santo Oficio desde 1570, pero podía llamarla en calidad de testigo de procesos abiertos contra sujetos de otras calidades, así como recibir información sobre las actividades cotidianas de los indios.

Por otra parte, sabemos poco de Bartolomé Álvarez y de sus problemas con otras doctrinas. Es válido interrogarse si acaso existió un particular encono de Bartolomé en denunciar las prácticas *idolátricas* de esta región de Aullagas, considerando la constante reorganización del obispado de Charcas tras la muerte de su mitrado en 1570, el fraile dominico Domingo de Santo Tomás, [28] lo cual coincidió con los años de consolidación de las fuertes medidas de reorganización del gobierno andino implementadas por el virrey Francisco de Toledo, y con la celebración del Tercer Concilio de Lima.

Debemos finalizar aclarando que el propio Álvarez asoció el *Talauso* con el *Taki onkoy*, lo cual le sirvió de evidencia para denunciar el mal trabajo de extirpación realizado en los años anteriores por los misioneros religiosos católicos. Aunque este argumento pudo tener otros propósitos mucho más inmediatos y consecuentes con sus intereses

[26] Clementina Battcock, "*Para el fin que el demonio pretende:* el baile y el temblor, un mal a erradicar en los Andes", pp. 56- 68.

[27] Juan J. R. Villarías y María del Carmen Martín Rubio, "Sobre el autor", p. xxiii.

[28] Teodoro Hampe Martínez, "Fray Domingo de Santo Tomás y la encomienda de indios en el Perú (1540-1570)", pp. 355-379.

profanos, pues, al igual que Cristóbal de Albornoz,[29] quizá Bartolomé Álvarez buscó alcanzar algún tipo de reconocimiento por parte de Felipe II o de las autoridades virreinales que se encontraban tan activas en establecer los mecanismos políticos de sujeción definitiva de los Andes a las instituciones virreinales.

El énfasis de Álvarez en sus informaciones se empeñó en demostrar su consistente combate a un movimiento transgresor con profundas actitudes subversivas a los cánones del dominio europeo, con una pronta inclinación a lograr el *Pachakuti* y devolver el gobierno a los antiguos territorios sagrados de las huacas en el *Tawantinsuyu*, es decir, haciendo de conocimiento al monarca, y a sus funcionarios, del "inminente riesgo" de la "pérdida" del reino a manos de indígenas sublevados. ¿Será que estas informaciones contienen invenciones narrativas que exageran la fuerza de un enemigo potencial? Posiblemente sí. Pero este argumento, que durante décadas ha confrontado a los estudiosos del pasado prehispánico, no da por sentado que la tradición del sistema de creencias andino haya sido destruida por completo, y que los pueblos indígenas no hayan resistido, incorporando y accionando en sus rituales estrategias de supervivencia de sus visiones de orden en el mundo, pues aun con todo en contra los *ayllus* encontraron formas de sostener y transformar ante la emergencia sus modelos de ser humanidad: de bailar y cantar en y con su espacio habitado, y de relacionarse y reencontrar sus contactos con lo sagrado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

"Documento IV. Información de servicios (Cuzco, 1584)", en *Taki onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia. Fuentes para el estudio de la Colonia IV*, estudio preliminar de Luis Millones, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007, p. 229.

"Documento V. Anexos a la información (1584)", en *Taki onqoy: de la enfermedad del canto a la epidemia. Fuentes para el estudio de la Colonia*

[29] L. Millones, *El retorno…*, *op. cit.*, p. 306.

IV, estudio preliminar de Luis Millones, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2007, pp. 281-297.

Álvarez, Bartolomé, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* (1588), ed. de María del Carmen Martín Rubio, Juan R. Villarías R. y Fermín del Pino Díaz, Madrid, Polifemo, 1998.

Battcock, Clementina, "*Para el fin que el demonio pretende:* el baile y el temblor, un mal a erradicar en los Andes", *Perspectivas Latinoamericanas*, edición especial, Nagoya, Universidad Nanzan, Centro de Estudios Latinoamericanos, diciembre de 2015, pp. 56-68.

Berenguer Rodríguez, José, *Tiwanaku. Señores del Lago Sagrado*, Santiago de Chile, Museo Chileno de Arte Precolombino/Banco Santiago, 2000.

Burman, Anders, "La wak'a y la rebelión. Algunas reflexiones sobre el *Taki onqoy* y un proceso actual", en *XXV Reunión Anual de Etnología. Aportes a las ciencias sociales*, 3 vols., La Paz, Museo Nacional de Etnografía y Folklore, 2011, vol. 2, p. 139-149.

Curatola, Marco, "El culto de crisis del *Moro oncoy*", en Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli (comps.), *Etnohistoria y antropología andina. Primera Jornada del Museo Nacional de Historia, Lima 1976*, Lima, Museo Nacional de Historia, 1978, pp. 179-192.

Dioses y hombres de Huarochirí. Narración en quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?), trad. de José María Arguedas, estudio introductorio de Luis Millones y Hiroyasu Tomoeda, estudio bibliográfico de Pierre Duviols, Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.

Duviols, Pierre, "Albornoz y el espacio ritual andino prehispánico", *Revista Andina*, año 2, núm. 1, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, julio de 1984, pp. 169-222.

Eeckhout, Peter, "Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac", *Bulletin del'Institute Francais d'Etudes Andines*, 33 (1), Lima, Institut Français d'Etudes Andines, 2004, pp. 1-54.

Estenssoro, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1570*, trad. de Gabriela Ramos, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Estudios Andinos, 2003.

Guaman Poma de Ayala, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno*, trad.

del quechua de Jan Szeminski, ed. de Franklin Pease, Lima, Fondo de Cultura Económica, [1615] 2008.

Guaman Poma de Ayala, Felipe, *Nueva corónica y buen gobierno* (1615), ed. de Rolena Adorno, John Murra y Jorge Urioste, Copenhague, Biblioteca Real de Dinamarca, Departamento de Manuscritos y Libros Raros, http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/foreword.htm. Consultado el 5 de mayo de 2019.

Hampe Martínez, Teodoro, "Fray Domingo de Santo Tomás y la encomienda de indios en el Perú (1540-1570)", en *Los dominicos y el Nuevo Mundo. Actas del II Congreso Internacional,* Salamanca, San Esteban, 1990, pp. 355-379.

Millones, Luis, *Las informaciones de Cristóbal de Albornoz. Documentos para el estudio del* Taki onqoy, Cuernavaca, Centro de Documentación Intercultural, 1971.

——, "Un movimiento nativista en el siglo XVI: el *Taki onqoy*", en *Ideología mesiánica del mundo andino*, antología de Juan M. Ossio A., Lima, Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973, pp. 83-94.

——, "Nuevos aspectos de Taki onqoy", en *Ideología mesiánica del mundo andino*, antología de Juan M. Ossio A., Lima, edición de Ignacio Prado Pastor, 1973, pp. 95-101.

——, Luis, *El retorno de las huacas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos/ Sociedad Peruana de Psicoanálisis, 1990.

Molina, Cristóbal de, *Account of the Fables and Rites of the Incas,* trad. y ed. de Brian S. Bauer, Vania Smith-Oka y Gabriel E. Cantarutti, Austin, Universidad de Texas, 2011.

Porras Barrenechea, Raúl, "Los dos Cristóbal de Molina. Epílogo crítico-bibliográfico", en *Las crónicas de los Molinas,* prólogo biobibliográfico de Carlos A. Romero, epílogo crítico-bibliográfico de Raúl Porras Barrenechea, anotaciones y brevísimos comentarios de Francisco A. Loayza, Lima, D. Miranda, 1943, pp. 85-98.

Ramos, Gabriela, "Política eclesiástica y extirpación de la idolatría: discursos y silencios en torno al *Taqui onqoy*", *Revista Andina*, año 10, núm. 1, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, julio de 1992, pp. 147-169.

Regalado de Hurtado, Liliana, "Culpa y mala naturaleza: religiosidad y rituales andinos en el *Memorial* (1588) de Bartolomé Álvarez",

Histórica, vol. 32, núm. 2, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Departamento de Humanidades, 2008, pp. 7-33.

Romero, Carlos A., "Los dos Cristóbal de Molina. Prólogo biobibliográfico", en *Las crónicas de los Molinas*, prólogo biobibliográfico de Carlos A. Romero, epílogo crítico-bibliográfico de Raúl Porras Barrenechea, anotaciones y brevísimos comentarios de Francisco A. Loayza, Lima, D. Miranda, 1943, pp. v-xxii.

Stern, Steve, "El *Taki onkoy* y la sociedad andina. Huamanga, siglo XVI", *Allpanchis Phuturinga*, vol. XV, núm. 19, Cusco, Instituto Pastoral Andina, 1982, pp. 49-78.

Szeminski, Jan, "El mundo andino dominado por los 'muertos rebeldes'", en Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y J. Jorge Klor de Alva (eds.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, vol. 1, *Imágenes interétnicas*, trad. de María Corniero, Nilda Domenech, Alberto Villalba y Beatriz Urrea, Madrid, Siglo XXI/Extremadura Enclave 92/Junta de Extremadura, 1992, pp. 174-176.

Urbano, Henrique, "*Taqui onqoy* y mesianismo andino en el siglo XVI. Los avatares de un discurso ideológico", *Idolátrica. Idolatrías e Inquisición en los Andes, España y Portugal*, https://idolatrica.com/wp-content/uploads/2017/03/Taqui-onqoy-y-mesianismo-en-el-siglo-XVI.pdf. Consultado el 5 de mayo de 2019.

Villarías Roble, Juan J. R., y María del Carmen Martín Rubio, "Presentación", en Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* (1588), ed. de María del Carmen Martín Rubio, Juan R. Villarías R. y Fermín del Pino Díaz, Madrid, Polifemo, 1998, pp. ix–xii.

Villarías Roble, Juan J. R., y María del Carmen Martín Rubio, "Sobre el autor", en Bartolomé Álvarez, *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II* (1588), ed. de María del Carmen Martín Rubio, Juan R. Villarías R. y Fermín del Pino Díaz, Madrid, Polifemo, 1998, pp. xiii-xxiv.

Wachtel, Nathan, "Rebeliones y milenarismo", en *Ideología mesiánica del mundo andino*, antología de Juan M. Ossio A., Lima, Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973, pp. 103-142.

Cantores indios y celebración autónoma de ceremonias cristianas en Nueva España: de la tolerancia a la prohibición

*Antonio Ruiz Caballero**

Cuando pensamos en transgresiones en la Nueva España, específicamente aquellas en las que estaban involucrados los indios, es inevitable remitirnos a las sospechas de idolatría tan presentes y perseguidas a lo largo de aquella época y sobre las que contamos con excelentes estudios.[1] Pero en este texto reflexionaré, desde la óptica de la historia social y cultural, sobre otro tipo de transgresiones que no están relacionadas directamente con pervivencias de la ritualidad prehispánica o con desviaciones de las creencias cristianas.

Presentaré tres casos concretos, dos de ellos del antiguo Obispado de Michoacán y otro del Arzobispado de México, en los que algunos indios cantores fueron denunciados por encabezar ciertas actividades rituales sin la presencia de los sacerdotes. La pregunta por responder es la siguiente: ¿por qué se les acusaba, si se trataba de rituales plenamente cristianos, libres de sospecha de idolatría? Pretendo demostrar que eran los cantores quienes contaban con los saberes necesarios para llevar a cabo las ceremonias cristianas especialmente

* Escuela Nacional de Antropología e Historia/Seminario de Música en la Nueva España y el México Independiente, Instituto de Investigaciones Estéticas, Universidad Nacional Autónoma de México.

[1] Véase, entre otros, Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo* XVIII; G. Lara (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*.

en los pueblos de visita, donde no había presencia permanente de sacerdotes, y que tales atribuciones les habían sido encomendadas por los propios frailes y clérigos durante la primera evangelización, situación que cambió a partir de la segunda mitad del siglo XVI por disposiciones conciliares implicando que su práctica ritual autónoma se considerara como una transgresión al invadir funciones y derechos de los sacerdotes.

LA "SECTA" DEL CANTOR Y EL BAUTISMO DE INFANTES

En 1669 el bachiller Cristóbal de Trejo, cura de Tingüindín, quien se ostentaba como "Comisario del Santo Oficio de la Inquisición de esta Nueva España, juez eclesiástico y vicario *in capite* en dicho partido y sus contornos", promovió una causa contra Juan Felipe, capitán de los cantores del pueblo de Los Reyes, en el Obispado de Michoacán. El punto de partida de la acusación era que el cantor, sin ser sacerdote, había bautizado a un niño. Pero los argumentos iban mucho más allá, pues el bachiller Trejo afirmó que Juan Felipe decía tener licencia del obispo para bautizar, y aunque tenía formada una "secta" pues las indias del pueblo —decía— acudían con él inmediatamente después de parir para que les diera a sus hijos las aguas del bautismo. Con base en esas acusaciones el capitán de cantores fue encarcelado, junto con los padres del infante bautizado.

Interrogados los testigos de descargo, todos coincidían en que Juan Felipe bautizó al niño porque sus padres le dijeron que se encontraba muy enfermo, que a los pocos días de bautizado el infante murió, y que el capitán de los cantores nunca declaró tener licencia del obispo. En cambio, hay discrepancia en otro asunto, pues mientras algunos decían que no sabían de algún otro niño bautizado por Juan Felipe, otros declaraban que de no ser por él muchos niños hubieran muerto sin el bautismo, y justificaban el proceder del cantor porque no había religiosos presentes en el pueblo de Los Reyes. Probado que no existía tal secta, como argumentaba el cura de Tingüindín, el obispo de Michoacán mandó que el cantor y los padres del niño

fueran puestos en libertad, aceptando la fianza de don Diego Guarique, indio principal de Peribán.[2]

EL CAPITÁN DE LOS CANTORES Y LOS RITUALES DE SEMANA SANTA

El franciscano fray Juan Pérez, guardián del convento de Jiquilpan —en la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán—, daba noticia en 1613 de que los indios del pueblo de Mazamitla no acudieron a su cabecera en la Semana Santa "como son obligados"; en lugar de ello, el Domingo de Ramos, sin estar presente algún "ministro sacerdote",

> congregados en la iglesia, puestos los ramos sobre una mesa como se acostumbra, los bendijo en canto solemne el capitán de los cantores, por el misal, y los distribuyó, y anduvieron la procesión. Y el Jueves Santo pusieron monumento con cera, y sobre el altar una caja (que debe ser en que se solía encerrar el Santísimo Sacramento cuarenta años ha, siendo partido del clérigo, y el obispo fray Joan de Medina Rincón lo incorporó a la doctrina de Xiquilpana) en que pusieron los rosarios, y la cerraron y cubrieron con una casulla, y con reverencia y solemnidad velaron aquella noche.[3]

El provincial fray Diego Muñoz respondió a fray Juan, indicándole que con disimulo indagara más al respecto preguntando especialmente si el cantor, cuando bendijo los ramos, se había revestido con ornamentos sacerdotales, y si había encerrado en la caja alguna hostia junto con los rosarios.[4] No tenemos más noticia sobre cómo se resolvió el asunto, o si se formó algún tipo de proceso contra el capitán de los cantores de Mazamitla.

[2] Archivo Histórico Casa de Morelos, Diocesano, *Judicial*, Procesos criminales, siglo XVII, 0064, caja 79, causa contra Juan Felipe, natural de Los Reyes, 1699.

[3] Archivo General de la Nación (AGN), *Inquisición*, vol. 478, exp. 35, f. 260.

[4] *Idem*.

EL FISCAL, LOS CANTORES Y UNA SEPULTURA "RECIÉN TAPADA"

Respecto de los entierros, existen casos como el del cura de San Francisco Tetecala —en el Arzobispado de México— quien, al pasar por el cementerio, vio una sepultura recién tapada, y al interrogar al respecto al fiscal, éste le dijo que el difunto había sido enterrado por él y por los cantores debido a que la muerte fue repentina y no hubo tiempo de avisar al sacerdote.[5] La denuncia fue hecha por el cura en 1671, aunque tampoco en este caso sabemos cómo terminó la historia.

ESPECIALISTAS RITUALES: SABERES Y FUNCIÓN SOCIAL DE LOS CANTORES INDIOS

Los tres casos que presenté anteriormente tienen varios aspectos en común:

- Los tres datan del siglo XVII, en diferentes años.
- Los principales acusados fungían como cantores en sus pueblos.
- Todos ellos fueron denunciados por llevar a cabo rituales netamente cristianos, pues nunca se habla de algún indicio o sospecha de idolatría en los actos que realizaron, salvo por la acusación acerca de la "secta".
- Los cantores estaban dirigiendo estos rituales sin presencia de clérigos o religiosos, y contaban para ello con el aval y el reconocimiento de los demás indios en sus pueblos.
- Poseían los saberes necesarios para llevar a cabo estos rituales; esto es, no sólo conocimientos musicales, sino también conocimiento de las llamadas rúbricas de las ceremonias, de los libros litúrgicos, del latín, entre otros.
- En los tres casos los cantores fueron denunciados por clérigos o religiosos.

[5] María de los Ángeles Rodríguez Álvarez, *Usos y costumbres funerarios en la Nueva España*, p. 54. AGN, *Derechos parroquiales*, vol. I, exp. I, fs. 87, 1671.

Para entender por qué aquellos cantores estaban tomando tales atribuciones en rituales cristianos, y por qué los sacerdotes los denunciaron, es necesario remitirnos brevemente a la época de la llamada "primera evangelización"[6] y ubicar después los cambios que introdujeron las autoridades eclesiásticas en torno del papel de los indios en las actividades litúrgicas.

Es sabido que, como parte de la estrategia de cristianización de los indios en Nueva España, los religiosos mendicantes concentraron en algunos conventos a un nutrido grupo de niños, la mayoría de ellos descendientes de indios nobles, y los sometieron a un régimen de vida conventual, transmitiéndoles por esta vía aquellos saberes necesarios para colaborar en el proceso de conversión del resto de la población nativa. Lectura, escritura, canto llano y polifónico, ejecución de instrumentos musicales, saberes litúrgicos, rudimentos de latín, entre otros, son los saberes que aprendieron aquellos muchachos.

En el documento del siglo XVI conocido como *Códice franciscano* se relataba al respecto que

> En todos los pueblos de la Nueva España donde residen religiosos (a lo menos de esta Orden de San Francisco) hay escuelas […] Allí se juntan los niños hijos de los principales, y después que han aprendido la doctrina cristiana, que para todos es el primer fundamento, luego son enseñados a leer y escribir, y de estos se escogen algunos para cantores de la iglesia, y así de niños aprenden a cantar, y otros aprenden la confesión y ceremonias de ayudar a misa, para servir de sacristanes, y ayudan la misa con tanta devoción y diligencia como frailes muy concertados. De estos mismos suelen ser porteros y hortelanos, y hacen los demás oficios en los monesterios, porque como los frailes son pocos, es a saber, hasta dos o tres o cuatro o poco más en cada casa, tienen harto que

[6] Se ha usado el término para referirse a las primeras décadas del proceso de cristianización, durante las cuales los clérigos europeos formaron a numerosos indios para apoyar el proceso evangelizador; en esta etapa se pusieron en marcha estrategias evangelizadoras que permitieron la pervivencia de elementos rituales prehispánicos siempre y cuando no entraran en contradicción con las creencias y las prácticas cristianas. Para el caso peruano véase Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, pp. 27-28. Para el caso novohispano véase, entre otros, Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, pp. 82-87 y 108-118.

> hacer en la administración de los sacramentos y otros ejercicios espirituales tocantes a la doctrina; cuanto más que los indios hacen con tanta fidelidad los dichos oficios, que en este caso no se siente la falta de religiosos.[7]

Aunque esta formación continuó presente en los siglos posteriores del periodo colonial en algunas escuelas anexas a los conventos, después de las primeras generaciones el oficio se transmitía ya de padres a hijos, con todos los saberes que ello implicaba.

Como es sabido, el oficio de cantor conllevaba una imagen de prestigio ante los demás indios en sus pueblos. Además, los cantores gozaron de ciertos privilegios, como la exención de tributos y de servicios personales.[8] Por ejemplo, en 1612 el rey Felipe III ordenaba que "en todos los pueblos que pasaren de cien indios, haya dos o tres cantores, y en cada reducción un sacristán que tenga cuidado de guardar los ornamentos y barrer la iglesia, todos los cuales sean libres de tasa y servicios personales".[9] En algunos casos, como en la parroquia de San Matías Jalatlaco, diócesis de Oaxaca, tuvieron también otros privilegios como la exención de pagos mortuorios o el derecho a ser enterrados en el coro, prerrogativas que en ocasiones podían extenderse a los familiares de los cantores.[10]

Tales privilegios y exenciones se explican porque eran los cantores quienes, poseedores de los saberes necesarios, se convirtieron en los "especialistas rituales"[11] capaces de conducir la vida ceremonial en sus

[7] *Nueva colección de documentos para la historia de México*, vol. 2, *Códice franciscano. Siglo XVI* (en adelante citaré esta obra como *Códice franciscano*).

[8] Véase al respecto Lourdes Turrent, *La conquista musical de México*, y Raúl Heliodoro Torres Medina, *Comer del aire: músicos indígenas en el México colonial, siglos XVII y XVIII*, entre otros.

[9] *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*, fs. 198v. Madrid a 10 de octubre de 1612, Ley VI. "Que en cada pueblo haya dos o tres cantores, y un sacristán".

[10] Marcos Lérida Moya, "Los privilegios *mortis* de los maestros de capilla, cantores y ministriles de la parroquia de Jalatlaco (1620-1729)", pp. 231-247.

[11] Aunque este término se ha usado sobre todo para caracterizar a personas con saberes y "poderes" relacionados con la magia y la adivinación en contextos indígenas actuales o del pasado reciente, considero que se puede aplicar también a los cantores y a los rezanderos que llevaban o llevan a cabo prácticas litúrgicas y devocionales netamente católicas, ya que también cuentan con saberes exclusivos (musicales, ceremoniales e incluso de lenguas consideradas rituales como el latín) que los convierten en mediadores entre este

pueblos, además de ejercer a menudo otros cargos y tareas como los de fiscal, administrador de tributos o maestro de doctrina cristiana.[12] Todos estos oficios eran indispensables para las prácticas cristianas en las parroquias y formaban parte de lo que William Taylor caracterizó como las "redes seglares" de los curas;[13] obviamente, estos seglares tuvieron mayor protagonismo en los pueblos de visita, ya que éstos no contaban con presencia permanente de religiosos y clérigos.

LA IMPARTICIÓN DE LOS SACRAMENTOS Y LOS CANTORES INDIOS

Según los autores del *Códice franciscano*, los religiosos tenían "indios enseñados para baptizar a los niños en tiempo de necesidad, y para ayudar a bien morir, y enterrar a los que mueren",[14] en ausencia de los sacerdotes, sobre todo en los pueblos de visita. Entre estos documentos se incluye precisamente el "orden que se ha de guardar" en la impartición del bautismo, y en algunos manuales de sacramentos aparece también el modo de ayudar "a bien morir", que contienen los textos que debían ser rezados o entonados.[15] Es posible afirmar, entonces, que fue una pieza clave del proceder de los religiosos la formación de especialistas rituales que, además de participar en las ceremonias, pudiesen hacerse cargo de la impartición de algunos sacramentos.

---

mundo y las realidades supraterrenales. Por otro lado, también era y es común que las prácticas cristianas se encuentren mezcladas con otras de procedencia prehispánica, y que algunos cantores y rezanderos fuesen a la vez curanderos o hechiceros. Véase al respecto Danièle Dehouve, "El especialista ritual tlapaneco: poder y fuerza", pp. 135-154.

[12] Véase al respecto Lidia E. Gómez García y Gustavo Mauleón Rodríguez, "Un acercamiento a las capillas musicales en los pueblos indios del obispado de Puebla-Tlaxcala, siglos XVI-XVIII", pp. 198-199.

[13] William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado*, vol. I. Taylor habla en este estudio de las redes seglares de los curas, en ese caso del clero secular, pero el término se puede aplicar sin problema a los párrocos y a los doctrineros regulares, que también se apoyaban y delegaban tareas en esta red de sacristanes, cantores, fiscales, etcétera.

[14] *Códice franciscano*, p. 169.

[15] *Ibidem*, p. 96.

Incluso los primeros obispos, reunidos en una junta eclesiástica en 1539, aprobaron que los indios recibiesen las cuatro órdenes menores (ostiario, lector, exorcista y acólito) y que se empleasen en el servicio de la Iglesia, "para ayudar a los sacerdotes y ministros de los sacramentos, y tratar con reverencia las cosas sagradas y benditas del altar […] pues estos son cristianos y se les deben los santos sacramentos fiar, pues se les fía el bautismo, que no es menor que el sacerdocio".[16]

Sin embargo, menos de dos décadas después, las políticas eclesiásticas comenzaron a cambiar. Sobre todo a partir del Primer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1555, las autoridades eclesiásticas comenzaron a cuestionar este papel protagónico de los indios en las ceremonias litúrgicas y en la impartición de sacramentos. En los decretos de este concilio se mandaba a los clérigos y a los religiosos, por ejemplo, que "no permitan que los entierros se hagan por solos los indios, cuando buenamente el sacerdote lo puede hacer".[17]

Pero las prohibiciones tocaron también a otras ceremonias que aparentemente eran realizadas por los indios sin la presencia de los clérigos. Aunque las crónicas y otros documentos guardan silencio al respecto, llama la atención la prohibición que hace el Primer Concilio Mexicano de celebrar la "misa en seco",[18] esto es, cuando se llevaba a cabo el ritual completo de la misa pero sin haber consagración en ella.[19] Este decreto sugiere que en algunos pueblos los indios —seguramente los cantores, pues eran quienes poseían los saberes necesarios— celebraban también la misa sin consagración. En lugar de ello, el concilio ordenó que los domingos, cuando no hubiera ministro, debían reunirse los indios en el templo a cantar la doctrina.[20] También prohibió el Primer Concilio Mexicano que en los pueblos de indios

[16] Magnus Lundberg, "El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica", pp. 41-42.

[17] *Concilios provinciales primero y segundo*, p. 142.

[18] *Ibidem*, p. 141.

[19] Esteban Terreros y Pando, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*, p. 450; de acuerdo con Esteban Terreros, la misa en seco es "lo mismo que sin consagración". Tomás Connelly y Tomás Higgins, *Diccionario nuevo de las dos lenguas española e inglesa en quatro tomos*, p. 380; según Conelly y Higgins es "la que se dice para aprender las ceremonias".

[20] *Concilios provinciales primero y segundo*, p. 142.

se dijeran las *horas canónicas* sin estar presentes los ministros; en lugar de ello, debían los indios reunirse a cantar la doctrina o, en todo caso, "las horas de Nuestra Señora" si era día festivo.[21]

El inicio de las prohibiciones coincide con el momento en que se cerró la puerta a la ordenación de sacerdotes indios. En el Primer Concilio Mexicano se estableció que no podría ser ordenado aquel que fuere "infamado de alguna infamia vulgar, o descendiere de padres o abuelos quemados, o reconciliados, o de linaje de moros, o fuere mestizo, indio o mulato".[22] En el Tercer Concilio se reafirmó este decreto, en 1585,[23] y ya para entonces los propios religiosos estaban mudando su opinión respecto del sacerdocio indígena: según el *Códice franciscano*, que data de la década de 1570,

> los indios no reciben este orden del sacerdocio, ni ningún otro orden de los que la Iglesia da, ni serán aptos para que se les den en estos nuestros tiempos, porque aunque haya muchos indios bien entendidos en las cosas eclesiásticas, no obstante esto, es su talento de tal calidad, que en ninguna manera convernía encomendarles los semejantes oficios de la Iglesia, hasta que Nuestro Señor, con la mudanza de los tiempos y con su beneplácito, sea servido de mudar su ser y capacidad dellos.[24]

Se negó a los indios el acceso a las órdenes eclesiásticas sobre todo por su carácter de neófitos, sin descartar que con el paso del tiempo eso fuera posible. Pero los clérigos y los religiosos eran conscientes de que ya había muchos indios "bien entendidos en las cosas eclesiásticas". Eran ellos —cantores, sacristanes, fiscales, maestros de doctrina— quienes, en ausencia de los ministros, asumían la dirección o la plena celebración de rituales como la "misa en seco", el canto del Oficio Divino, las ceremonias de la Semana Santa, la impartición del bautismo, el ayudar a "bien morir" o los entierros.

[21] *Ibidem*, pp. 141-142.
[22] *Ibidem*, p. 106.
[23] *Concilio III Provincial Mexicano*, p. 41.
[24] *Códice franciscano*, p. 110.

REFLEXIONES FINALES

El hecho de que encontremos denuncias como las que presenté al principio de este texto en pleno siglo XVII —1613, 1669, y 1671— muestra que, a pesar de las prohibiciones, los cantores continuaron llevando a cabo al menos algunas de las ceremonias prohibidas para ellos por los concilios, con pleno reconocimiento de los habitantes de sus pueblos como especialistas rituales, sobre todo en pueblos de visita como Mazamitla o Los Reyes.

Respondiendo a la pregunta planteada al principio del texto, a estos cantores indios se les acusaba de encabezar tales rituales plenamente cristianos no sólo por el hecho de estarles prohibido por los documentos normativos, que sería lo obvio. En el caso de Mazamitla, tanto en la narración del guardián de Jiquilpan como en la respuesta del provincial, es notoria la preocupación por que el cantor estuviese tomando atribuciones de sacerdote pues, además de dirigir el ritual, había hecho uso del misal y de una casulla, y todo eso en principio estaba reservado para los sacerdotes. Preocupaba también la insubordinación de los indios de Mazamitla por no haber cumplido con la obligación de acudir a su cabecera en la Semana Santa.

En el caso de Los Reyes, quizás el cura denunciante quiso hacer valer su autoridad como juez eclesiástico ante los franciscanos de Peribán, que al parecer aún toleraban que los cantores bautizaran a los niños en peligro de muerte. En el caso de San Francisco Tetecala, tal parece que al cura le molestaba no haber percibido el pago por sus derechos parroquiales por el entierro, remuneración que sí recibieron el fiscal y los cantores.

No conocemos el desenlace de estos casos, salvo el del capitán de cantores de Los Reyes, quien fue liberado pagando una fianza. Esto nos lleva a pensar que su condición de indios fue tal vez un atenuante, pues no estaban sujetos al juicio de la Inquisición, institución que imponía penas más severas a aquellos españoles que, siendo seglares, se atrevían a celebrar misas o a impartir sacramentos. No dejaba de verse, sin embargo, como una transgresión a las normas eclesiásticas, en particular a las atribuciones, a la remuneración y a los derechos exclusivos de los sacerdotes —no en vano fueron ellos los denunciantes—, que los especialistas rituales indios —vistos en alguna forma como su competencia— celebraran estas ceremonias de manera autónoma.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo

AGN: Archivo General de la Nación

AGN, *Derechos parroquiales*, vol. I, exp. I, 1671.
AGN, *Inquisición*, vol. 478, exp. 35.

Archivo Histórico Casa de Morelos, Diocesano, *Judicial*, Procesos criminales, siglo XVII, 0064, caja 79, 1699.

Referencias bibliográficas

Concilio III Provincial Mexicano, México, Eugenio Maillefert y Compañía, 1859.

Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en la muy noble y muy leal Ciudad de México, presidiendo el ilustrísimo y reverendísimo señor don fray Alonso de Montúfar, en los años de 1555 y 1565, Francisco Antonio Lorenzana (ed.), México, Imprenta del Superior Gobierno, 1769.

Connelly, Tomás y Tomás Higgins, *Diccionario nuevo de las dos lenguas española e inglesa en quatro tomos*, Farmington Hill, Gale Ecco, Print Editions, 2018.

Dehouve, Danièle, "El especialista ritual tlapaneco: poder y fuerza", en Patricia Gallardo Arias y François Lartigue (coord.), *El poder de saber: especialistas rituales de México y Guatemala*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 135-154.

Estenssoro, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva-Agüero, 2003.

Gómez García, Lidia E., y Gustavo Mauleón Rodríguez "Un acercamiento a las capillas musicales en los pueblos indios del obispado de Puebla-Tlaxcala, siglos XVI-XVIII", en Sergio Navarrete Pellicer (coord.), *Ritual sonoro en catedral y parroquias*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2013, pp. 175-201.

Lara Cisneros, Gerardo, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo* XVIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

—— (coord.), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

Lérida Moya, Marcos, "Los privilegios *mortis* de los maestros de capilla, cantores y ministriles de la parroquia de Jalatlaco (1620-1729)", en Sergio Navarrete Pellicer (coord.), *Ritual sonoro en catedral y parroquias*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2013, pp. 231-247.

Lundberg, Magnus, "El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica", *Estudios de Historia Novohispana*, 2009, núm. 38, pp. 39-62.

Nueva colección de documentos para la historia de México, vol. 2, *Códice franciscano. Siglo XVI*, ed. de Joaquín García Icazbalceta, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.

Recopilación de leyes de los reynos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la magestad católica del rey don Carlos II, nuestro señor, tomo I, Madrid, Iulian de Paredes, 1681.

Rodríguez Álvarez, María de los Ángeles, *Usos y costumbres funerarios en la Nueva España*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 2001.

Rubial García, Antonio, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1999.

Terreros y Pando, Esteban, *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa, latina e italiana*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra, Hijos y Compañia, 1786.

Torres Medina, Raúl Heliodoro, *Comer del aire: músicos indígenas en el México colonial, siglos XVII y XVIII*, tesis de maestría en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Turrent, Lourdes, *La conquista musical de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Avaricia y mezquindad de los ministros franciscanos en el siglo XVII

*Jorge René González Marmolejo**

Probablemente uno de los aspectos menos conocidos pero más interesantes es comprender ciertos aspectos de la vida cotidiana de los padres franciscanos que incursionaron en el norte de Nueva España para evangelizar a los gentiles de aquellas regiones que, a diferencia de los que encontraron los frailes a principios del siglo XVI en el centro de la hoy República mexicana, se distinguieron por llevar una vida nómada y las más de las veces se caracterizaron por ser agresivos y belicosos; además, la comunicación fue otro grave problema que debieron superar los misioneros que osaron adentrarse en aquellos parajes, donde la solidaridad debió ser un factor fundamental para sobrevivir. Pero no fueron los únicos sobresaltos. Hubo unos más que ni siquiera se les podrían atribuir a los naturales sino a las autoridades reales, a los soldados y, lo más sorprendente, a los ministros franciscanos.

Cuando se interioriza en el estudio de la extensa documentación relacionada con las expediciones religiosas impulsadas por los franciscanos observantes y los misioneros de los colegios apostólicos de Propaganda Fide, resulta asombroso enterarse de la gran cantidad de asuntos que atendieron los empleados de la Corona y los prelados observantes, así como los guardianes de los seminarios apostólicos. En ese sentido, una de las súplicas más sentidas de los doctrineros fue

* Dirección de Estudios Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

recibir los avíos en especie y no en metálico. Lamentablemente el dinero se depreciaba con relativa facilidad, pues de tiempo en tiempo los comerciantes, con tal de obtener pingües ganancias, sin el menor prurito, encarecían las mercancías o se presentaban imponderables que daban lugar a terribles especulaciones con los víveres, obviamente en detrimento de los magros apoyos que recibían los padres por parte de la Corona y la pobreza extrema de los indios que los acompañaban.

Establecerse en esos parajes solitarios y en condiciones poco favorables no abonó para que la estancia de los religiosos fuera benigna. Generalmente buscaron establecerse en parajes donde el agua fuera abundante, pues el preciado líquido no sólo les sirvió para sobrevivir sino que lo emplearon para la siembra de productos que complementaron su dieta alimenticia y la de los indígenas que los seguían. El resto de los enseres casi siempre fueron transportados en recuas de lugares distantes como, por ejemplo, Zacatecas y Nueva Vizcaya, hoy Durango. En virtud de esa situación, efectos como herramientas, semillas, cera, vino, objetos litúrgicos, libros de oración y demás utensilios se los allegaron, por supuesto, como acabo de mencionar, sujetos a múltiples vicisitudes.

Satisfechas estas necesidades, que no era poca cosa, el resto de los alimentos y los pertrechos, que tampoco eran fáciles de conseguir, se los enviaron por otros conductos; el problema se suscitó cuando por la poca disposición o por las corruptelas de los funcionarios públicos los soldados e, incluso, las autoridades religiosas actuaron de forma deshonesta y malévola.

Así pues, este breve artículo girará en torno de las incidencias que los religiosos enfrentaron por la avaricia y la mezquindad de sus propios compañeros de religión, los cuales, valiéndose de su investidura, se aprovecharon de ella para explotar a los frailes que estaban subordinados a su autoridad; también expondré y analizaré el caso de una misión que supuestamente se fundó en la ciudad de Monterrey, en el Nuevo Reino de León, y que durante más de cuatro décadas recibió fuertes cantidades de dinero para cumplir con las tareas encomendadas a su ministerio; así como la venta ilícita de una hacienda cuyos frutos se utilizarían para apoyar las misiones, pues según el administrador no era rentable; no obstante, antes de analizar esos aspectos presentaré

un breve panorama de los colegios apostólicos de Propaganda Fide que coexistieron en Nueva España, tema que aunque parezca ajeno al ensayo permitirá entender ciertas particularidades que se presentaron en dos casos inherentes a los seminarios apostólicos; es decir, no se presentaron por generación espontánea o aislada.

LOS COLEGIOS APOSTÓLICOS DE NUEVA ESPAÑA

Con el descubrimiento del Nuevo Mundo la labor evangelizadora de las órdenes mendicantes, principalmente franciscos y dominicos, resultó de gran trascendencia para la Iglesia católica. Las comunidades, apoyadas por la Corona, en poco tiempo convirtieron inmensas regiones a la fe cristiana; sin embargo, al parecer, con el transcurso del tiempo el acendrado espíritu misionero de principios del siglo XVI comenzó a declinar paulatinamente.

A raíz del establecimiento del Real Patronato, los clérigos dependieron básicamente de la autoridad española; es decir, su vinculación con Roma se concretó estrictamente a lo indispensable. En el caso de la Congregación Apostólica de Propaganda Fide, al principio la relación fue poco tersa y varias gestiones resultaron vetadas por el Supremo Consejo de Indias, así como por presiones de otras ramas franciscanas e, incluso, de terceras comunidades religiosas que vieron con desconfianza la aparición de los colegios apostólicos. Ante esa disyuntiva se constituyó en la corte de Madrid una suerte de consejo permanente encargado de atender los asuntos indianos, pero como la propuesta pronto fue rechazada, se promovió la figura de un vicario apostólico; a pesar de eso, las reticencias persistieron y sólo se rompió ese cerco cuando a finales del siglo XVII un grupo de franciscanos, encabezados por el mallorquín fray Antonio Llinás,[1] libró los múltiples escollos

[1] Este franciscano nació en la Villa de Asta, en la isla de Mallorca, en 1653, y murió en Madrid en 1693. Cuando Llinás pasó a la Nueva España, se integró a la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán, donde se desempeñó como lector de teología en los conventos de Valladolid, Querétaro y Celaya. Posteriormente, en calidad de custodio de la provincia de Michoacán, se trasladó a Toledo para asistir al Capítulo General que

interpuestos de los que se sentían afectados y logró la autorización para misionar entre los naturales del virreinato.[2]

El 12 de marzo de 1682, tras múltiples gestiones, el padre fray Antonio Llinás obtuvo la patente de padre José Ximénez Samaniego.[3] Por medio de este documento, el fundador del primer colegio apostólico en América y un grupo de frailes franciscanos obtuvieron su anuencia para implantar el primer seminario apostólico. Tras recibir la patente, Llinás se presentó con el rey Carlos II (1665-1700) y solicitó su autorización para erigir el seminario apostólico. Con la patente del ministro general y la cédula real del soberano español, el mallorquín asistió al capítulo general franciscano en Toledo.

Aprobada la fundación, el noviciado de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán se convirtió, el 15 de agosto de 1683, en el Colegio Apostólico de la Santa Cruz. Durante los primeros años los padres predicaron en los pueblos aledaños y cinco años después (1688) incursionaron en Sierra Gorda; no obstante, luego de catequizar dos años en esas tierras abandonaron sus planes. Los franciscanos observantes de la Custodia de San Salvador de Tampico se inconformaron con su presencia: los padres queretanos predicaban en territorios administrados por ellos. A pesar de esa dificultad no suspendieron el proyecto y en 1690 se instalaron en Texas.

Años después, en 1697, los misioneros de la Santa Cruz fundaron unas misiones en un amplio corredor que comenzó en Querétaro y ter-

---

iba a verificarse en ese lugar y aprovechó la ocasión para plantear el asunto de los colegios de Propaganda Fide.

[2] Sin embargo "los esfuerzos que la nueva congregación hizo por abrirse una puerta de entrada al coto cerrado de las misiones dependientes —como todas las cosas de las Indias— del Supremo Consejo de Indias fueron siempre rechazados con la misma insistente prudencia con la que eran dirigidos por parte de aquel dicasterio romano. Primeramente, se pretendió constituir en la Corte de Madrid una especie de consejo permanente que, bajo la dependencia de la congregación, habría de entender en los asuntos de las Indias Orientales y Occidentales del dominio del rey católico". Félix Saiz Díez, *Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica,* p. 21.

[3] En 1681, al proponerse el reclutamiento de los religiosos fundadores del Colegio de Misiones de Querétaro, el padre Antonio Llinás obtuvo primero la licencia del ministro general José Ximénez Samaniego y luego la del comisario general de Indias, Cristóbal del Viso. Pedro Borges Morán, *El envío de misioneros a América durante la época española*, p. 140.

Figura 2. Colegio Apostólico de la Santa Cruz, Querétaro. Fotografía: Ramiro Valencia.

minó en los actuales estados estadounidenses de Texas y Nuevo México. De igual manera, desde que empezó el reclutamiento de vocaciones en los colegios apostólicos y en los conventos españoles de la península, las dificultades para reclutar a los religiosos y cubrir los gastos de transporte y viáticos fueron un problema constante. En descargo de la Corona española, aunque muchas veces tuvo serias dificultades para cumplir con su compromiso, lo cierto es que no lo eludió, pero por la misma razón fue sumamente escrupulosa en cuanto al buen uso de los recursos. Nunca toleró gastos superfluos. En este sentido, cabe apuntar que los fiscales de la Real Hacienda se distinguieron por ser muy meticulosos.

En lo que se refiere al trabajo misionero en Sierra Gorda, si bien es cierto que la labor más destacada fue la de los evangelizadores del Colegio de San Fernando de la Ciudad de México, lo cierto es que los primeros padres misioneros que se adentraron en esa región, sobre todo a instancias del padre Antonio Margil de Jesús, fueron los de la Santa Cruz:

> Varios de ellos la recorrieron entre 1683 y 1686, predicando en las haciendas y poblados de la misma y sus alrededores. Sabemos que lo hicieron en Tolimán,

> Cadereita, Escanela y Maconí. Entre los poblados de españoles e indios cristianos se encontraron con algunos de gentiles que ofrecían congregarse y algo hicieron también con ellos. Pero estaban ya en marcha las misiones de los dominicos en aquel territorio y esta circunstancia les hizo desistir.[4]

Así, transcurrieron varias décadas para que los fernandinos incursionaran y fijaran su residencia en Sierra Gorda y de esa manera impulsaran el ministerio de la predicación; igualmente, hasta entonces fue cuando los padres de San Fernando se preocuparon por construir misiones que les permitieran iniciar su tarea, como la iglesia de Santiago de Jalpan, cuyo artífice fue el ilustre fray Junípero Serra.

En relación con la tarea catequizadora, además de la sobresaliente participación de Antonio Margil de Jesús, hubo otros frailes que descollaron. Uno fue el español fray Alonso Giraldo de Terreros, que incursionó en Coahuila y Texas, donde fundó y administró varias misiones en la primera mitad del siglo XVIII. Giraldo de Terreros también sobresalió por defender los derechos del Colegio de la Santa Cruz, y en la década de 1730 viajó a la Ciudad de México para protestar contra las reformas hechas por Pedro de Rivera, un funcionario del virrey. Este personaje propuso reducir el número de soldados en los presidios y cerrar el presidio de Nuestra Señora de los Dolores de los Texas. Años después, en 1757, el padre Alonso Giraldo de Terreros volvió a tener una actuación destacada. Esta vez para promover el establecimiento de una misión en el río San Sabá en Texas, o sea, en pleno corazón del territorio apache; no obstante, la suerte no siempre acompañó a los religiosos y, transcurrido un año, los comanches los atacaron. En la reyerta Giraldo de Terreros y otros misioneros cayeron abatidos.

Otro misionero destacado fue Damián Massanet, un fraile español que formó parte del grupo de los 24 franciscanos que fundaron el Colegio de la Santa Cruz. Massanet sobresalió por ser uno de los padres más entusiastas en la evangelización de Coahuila, lugar donde organizó la misión de San Bernardino de la Caldera (Candela, Coahuila), y en 1689 acompañó al capitán Alonso de León a Texas en busca de

[4] Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, p. 51.

la expedición francesa de La Salle. Como resultado de esa incursión, Damián Massanet organizó la misión de San Francisco de los Texas; no obstante, el misionero tuvo problemas con los militares Alonso de León y Domingo Terán; además, él y sus compañeros enfrentaron diversas adversidades provocadas por las torrenciales lluvias que arrasaron las cosechas. En virtud de esa desgracia y la carencia de alimentos, Massanet y sus acompañantes regresaron a Coahuila.

A raíz de la expulsión de la Compañía de Jesús, los misioneros del Colegio Apostólico de Nuestra Señora de Guadalupe, Zacatecas, se hicieron cargo de varias misiones del norte de Nueva España, hasta entonces administradas por los ignacianos, pero no fueron los únicos. De hecho, otras les fueron delegadas a los religiosos de otros seminarios apostólicos, franciscanos observantes y predicadores de Santo Domingo, razón por la cual los evangelizadores demandaron el apoyo económico que hasta antes habían percibido los padres de San Ignacio, pero éste no siempre se les entregó ni llegó como se requería. Por ejemplo, en julio de 1769 los padres de la Santa Cruz se apersonaron con los representantes de la Corona:

> Excelentísimo Señor. Muy Señor Mío. Por todas las consideraciones que hace a Vuestra Excelencia el Procurador de las Misiones de la Pimeria encargadas a los religiosos de la Santa Cruz de Querétaro en el memorial que devuelvo y que se sirvió remitirme en Carta de 26 de abril [1769], tengo por muy justo que Vuestra Excelencia de fuera a su instancia mandando que en las Cajas de esa Capital perciba Síndico del Colegio los mismos sínodos que cobraban los Regulares expulsos al respecto de trescientos y sesenta pesos cada uno.[5]

Más adelante se menciona otro rubro interesante. Además de que los catequizadores de la Santa Cruz apelaron a la generosidad de los representantes del rey, quizá para disfrazar sus pretensiones, mencionaron que los recursos hasta entonces administrados a favor de los padres de la Compañía, y que ahora solicitaban, no debían salir de las Cajas Reales:

[5] Archivio Generale OFM, Libro 34, México, Relationes et Epistole, documento 226.

> Pues quedan erigidas en Curatos todas las misiones que administraban en Sinaloa y Sonora, a excepción solamente de las que están en la Pimería Alta encargadas a los religiosos del Colegio de la Santa Cruz, y aún hallo arbitrios justos para que los sínodos que correspondan a los clérigos y a observantes de la Provincia de Jalisco por el tiempo que han estado en las otras Doctrinas que ahora quedan parroquias, se saque de los fondos de sus comunidades, liberando de este gasto a la Real Hacienda, pero no hay medio para que se excuse por ahora de ministrar las reducciones de la Pimería la dotación antigua, especialmente cuando los ministros actuales que observan dignamente su apostólico instituto no son capaces de ocurrir a las granjerías y comercios que enriquecieron a sus antecesores.[6]

Hacia finales del siglo XVII, el Colegio Apostólico de la Santa Cruz ya gozaba de amplia reputación entre las autoridades virreinales y eclesiásticas, de manera que los queretanos pensaron en extenderse al norte del virreinato. Al parecer desde entonces algunas autoridades vislumbraban con preocupación el avance de las Trece Colonias y los franceses. La situación se tornaba compleja y se tomó la decisión de reforzar la presencia española con padres jesuitas y misioneros de Propaganda Fide, aunque previamente fue necesario establecer polos religiosos intermedios, pues enviarlos desde la Ciudad de México, o de Querétaro, era una empresa complicada. Mientras que entonces los ignacianos ya estaban establecidos en Zacatecas, los misioneros de Propaganda Fide, gracias al apoyo de un grupo de zacatecanos, recibieron el hospicio de Nuestra Señora de Guadalupe.

Desde finales del siglo XVII prominentes zacatecanos y funcionarios locales alentaron con beneplácito el proyecto, tan es así que el 2 de diciembre de 1697 ofrecieron un hospicio que estaba en la vecina población de Guadalupe; sin embargo, aunque inicialmente la propuesta fue aceptada, poco después se rechazó.[7] A pesar de ese infortunio, el entusiasmo de los vecinos del Real de Minas de Zacatecas no declinó y cinco años más tarde sus súplicas fueron atendidas. En 1702

[6] *Idem*.

[7] Cuauhtémoc Esparza Sánchez, *Compendio histórico del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe*, p. 19.

los misioneros de la Santa Cruz regresaron a esas tierras, pues en 1686 habían intentado asentarse, y esta vez corrieron con mejor suerte. En efecto, el 9 de septiembre de 1702 los religiosos del Colegio de la Santa Cruz informaron al rey Felipe V (1700-1746) que con las limosnas del Real de Minas de Zacatecas podrían apoyar y fortalecer las misiones de los reinos de León y Coahuila; de igual modo, pidieron a su majestad que les permitiera evangelizar con las mismas obligaciones y prerrogativas que los seminarios de la Santa Cruz y el Cristo Crucificado de Guatemala disfrutaban. El soberano, tras valorar la solicitud, accedió a la fundación y designó como guardián a fray Pedro de la Concepción y Urtiaga, pero como el propio rey lo honró con la mitra de Puerto Rico, el comisario general de Indias, fray Lucas Álvarez de Toledo, lo sustituyó por el padre fray Antonio Margil de Jesús.[8]

Así, a mediados de 1706 llegó la real cédula fundacional del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe, lo que obligó al padre Margil de Jesús a regresar cuando iba rumbo a Talamanca[9] con intenciones de pasar al Perú. Cierto, el 25 de julio de 1706, cuando se encontraba en las inmediaciones del río Pacuare, a 40 leguas de Costa Rica, recibió la orden de retornar a Nueva España.

Luego de parar en Oaxaca, la Ciudad de México y Querétaro, en enero de 1707 el padre Antonio Margil de Jesús llegó a Zacatecas y poco después ocupó el cargo de padre guardián del Colegio Apostólico de Nuestra Señora de Guadalupe. En esa ocasión el prelado se instauró en el seminario en compañía de los frailes José de Castro (ex lector de teología), José Guerra, Alonso González, los hermanos legos Pedro Franco y José de San Francisco, así como los dieguinos Juan de Alpuente, Roque de Alcaraz, Juan Miguel de Oropeza y el hermano Antonio Fernández de Quevedo.[10]

Fundado el Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe, Margil de Jesús predicó entre los indígenas nayaritas que habitaban al oeste de Zacatecas, y en 1716 se trasladó, junto con otros misioneros, a Texas para organizar las misiones de Nacadoches, Nuestra Señora de

[8] José Ascencio, *Origen de los colegios apostólicos*, p. 24.
[9] La cordillera de Talamanca forma parte del sistema montañoso de Costa Rica.
[10] C. Esparza Sánchez, *op. cit.*, p. 23.

los Dolores y San Miguel. Posteriormente, apoyado con religiosos del seminario, estableció las misiones de Nuestra Señora de la Luz, Nuestra Señora del Rosario, Espíritu Santo, San José, San Antonio de Valero, Purísima Concepción, San Juan Capistrano y San Francisco de la Espada.[11]

Aunque la labor de los catequizadores del Colegio de Guadalupe en las regiones norteñas nunca fue cuestionada, pienso que puede ser interesante recoger la opinión que tenía la gente sobre su compromiso y el peligro que representaban los naturales para la empresa evangelizadora. En un documento fechado en 1748 se expresaba lo siguiente:

> Ni las muertes de varios religiosos que con crueldad han ejecutado la fiereza de dichos bárbaros, como la que hicieron en este presente año, quitando con execrable rigor la vida a el padre fray Francisco Xauler de Silva que echo pedazos a el impulso de muchos chusasios, lo destrozaron, y se lo comieron cometiendo otros diabólicos excesos, que no conteniendo el religioso caritativo impulso de estos apostólicos misioneros, no sólo no guardaron ocasión, sino que se entran por sus rancherías a predicarles, a acariciarlos y a traerlos al gremio de Nuestra Santa Fe, sin embargo de tener practico conocimiento de su audacia guerrera animosidad, destreza de las armas, y holgazanería sin que esto pare su celo y ardientes deseos de ver conseguida la total conversión de aquellos infieles.[12]

Un año más tarde, en 1749, el cabildo de Durango, en respuesta a la percepción sobre la actividad evangelizadora de los misioneros del Colegio Apostólico de Nuestra Señora de Guadalupe, remitió un memorial al padre comisario general de las Indias en Madrid para solicitar su presencia en la capital del Nuevo Reino de la Vizcaya:

> Y porque al mismo tiempo, que este Ayuntamiento en nombre de esta Ciudad y de todo este Reino de Nueva Vizcaya como su Capital desea mostrar el grande amor y veneración que dichos religiosos profesa, por lo que con virtud

[11] Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, t. IV, p. 143.
[12] Archivio Generale OFM, Libro 34, México, Relationes et Epistole, documento 328.

> se granjean y también en cuanto le es permitido: Agradecimiento en que vive por los continuos beneficios espirituales y buenos ejemplos y de su Apostólico Espíritu y religiosidad recibido, y reduce, conoce que no pudo haber más causas ni influjo en el Ilustrísimo Comisario General de Indias para dicha represión y amonestación que algunos apasionados y siniestros informes que necesariamente provocaran a ella su religiosísimo celo y justificado deseo de que sus súbditos todos cumplan con la obligación que les incumbe.[13]

Con base en lo asentado en la cédula se percibe que, si bien la presencia de los frailes de Guadalupe era bien vista, también hubo voces discordantes que pusieron en entredicho el trabajo evangélico. En realidad, es complejo dilucidar a qué bando asistía la razón, pues sólo contamos con este documento, pero si consideramos como ciertas las manifestaciones del cabildo y otros testimonios de la época, difícilmente se pondría en tela de duda la calidad moral y la trascendencia de la tarea predicadora de los frailes del Colegio de Guadalupe. En efecto, más adelante se señaló, en el mismo documento: "ajustado proceder de dichos religiosos, sus santas ocupaciones, su ardiente celo, sus infatigables tareas, sus gloriosos afanes, su exacta observancia y su utilidad en estas provincias".

Finalmente, a raíz de la expulsión de la Compañía de Jesús, los padres de Nuestra Señora de Guadalupe se encargaron de administrar 17 misiones que hasta entonces habían custodiado los ignacianos en la Tarahumara, así como cinco que ellos fundaron. Ya en pleno siglo XIX, en el México independiente, en 1827, los misioneros del Colegio de Nuestra Señora de Guadalupe recibieron la orden de entregarlas a los franciscanos observantes de las provincias de Jalisco y Zacatecas.

Luego de la fundación de la Santa Cruz de Querétaro y de Nuestra Señora de Guadalupe, los padres apostólicos de la Santa Cruz atendieron otro reto pendiente: establecer un seminario apostólico en la Ciudad de México. En efecto, aunque desde que fray Antonio Llinás regresó de España para erigir el Colegio Apostólico de la Santa Cruz siempre tuvo en mente abrir uno en la capital del virreinato, por diversas razones

[13] Archivio Generale OFM, Libro 34, México, Relationes et Epistole, documento 301-306.

el proyecto se aplazó.[14] Tuvieron que transcurrir varias décadas hasta que en 1730 se recuperó ese proyecto.

En un expediente que se localiza en el Archivio Generale OFM de Roma se asienta la petición formal de los misioneros de la Santa Cruz por establecer un seminario apostólico en la Ciudad de México, así como los argumentos que expusieron para que las autoridades virreinales y eclesiásticas consideraran la propuesta y se les cediera un edificio:

> El Colegio de la Santísima Cruz de Milagros de la Ciudad de Santiago de Querétaro del orden de Nuestro Padre San Francisco, cuyo instituto es propagar nuestra santa fe católica entre infieles y extinguir la perniciosa maleza de los vicios entre fieles con la continúa predicación, explica de la Doctrina Católica y continúa aplicación al Confesionario, sentido de no poder administrar el pan Espiritual de la Santa Doctrina a los fieles por pedirlas estos tan de varios y distintos parajes, que atendiendo a la necesidad de unos, se hace imposible socorrer a la que manifiestan otros y deseosos de que a Dios se siga especialísima gloria, y a Vuestra Majestad la singular complacencia de ver reformada las costumbres de sus vasallos, habiéndoles empleado en el ejercicio Santo de las Misiones por espacio de dos meses continuados en la Catedral de México, suplico al Excelentísimo Señor Virrey de esta Nueva España sírvase de conceder su Licencia para obtener la posesión de un hospicio, que graciosamente ofreció un bienhechor en tanto que se ocurra a Vuestra Majestad la que concedió benignamente. Por todo lo cual: suplicamos a Vuestra Majestad con el debido rendimiento se digne conceder las licencias necesarias para que en dicha Ciudad de México se exija un Colegio Misionero Apostólico con las mismas Bulas y Constituciones con [que] se erigió y gobierna este de la Santísima Cruz de Milagros de Querétaro.[15]

[14] Uno de los religiosos que concibieron el proyecto de establecer un colegio apostólico en la Ciudad de México fue fray Fernando Alonso González, el cual, durante varios años, trabajó en la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán y en 1722 fue nombrado comisario general de Nueva España. Fidel de Jesús Chauvet, *La iglesia de San Fernando de México y su extinto Colegio Apostólico*, p. 16.

[15] Archivio Generales OFM, Libro M 36, México, Relationes et Epistole, documento 328.

En otro documento, que no está fechado, aunque corresponde al periodo de la fundación de San Fernando de la Ciudad de México, fray Nicolás de San Josepeh y Sandi, lector de teología, predicador apostólico, comisario del Santo Oficio y procurador de Propaganda Fide de Nueva España, expresó:

> Los hombres más principales como condes, marqueses, quienes expresaron (después de hecha una misión) los deseos de que hubiese semejantes operarios en aquella ciudad [México], no sólo para la reforma de los fieles que concurren allí, por patria común, de todos aquellos reinos, sino también para que se facilite la conversión de los infieles (que aún los hay ciento cincuenta leguas de México) la que no se dudadse se facilitara, entrando de este nuevo convento, a plantar nuevas conversiones.[16]

Más adelante apuntó que a los misioneros bajo ninguna circunstancia se les permitiría tener rentas o administrar capellanías, pues dependerían de las subvenciones reales y de las limosnas otorgadas por la feligresía:

> Que dichos misioneros no admitan rentas, capellanías, ni obenciones por título de curas o doctrineros, pues los pueblos de infieles que convierten, no se quedan en ellos curas, sino que los entregan a los señores obispos para que pongan curas seculares, como se ve en los pueblos de Petén, en el reino de Guatemala, y los de Boca de Leones, en las cercanías del nuevo Reino de León, los cuales fueron convertidos por dichos misioneros.[17]

De igual modo, fray Nicolás de San Joseph y Sandi les manifestó a los ministros de la Congregación de Propaganda Fide, así como a los funcionarios de su majestad, que no era descabellado plantear la necesidad de reclutar vocaciones en las provincias del virreinato para los seminarios apostólicos, tal como entonces ya sucedía en Querétaro, lo cual llevaría consigo que

[16] Archivio Generales OFM, Libro M 36, México, Relationes et Epistole, documento 180.

[17] *Idem*.

> Llegase también la conocida utilidad que resultara a la Real Hacienda no sólo por la conversión de nueva infidelidad, sino también porque habiendo dicho convento [Colegio Apostólico] de este particular instituto en aquella Ciudad, donde hay muchos estudios, tomarán, muchísimos, que lo desean, el santo hábito y se evitará dentro de breves años gran parte del gasto que tiene vuestra majestad en la conducción de operarios a estas partes.[18]

Con base en estas demostraciones, los misioneros ocuparon una capilla que, el 30 de mayo de 1731, fiesta de San Fernando, rey de España, el superior del Convento Grande San Francisco de México les entregó; no obstante, pasados unos meses, fray Isidro Félix de Espinosa,[19] recién nombrado padre guardián de San Fernando, se afanó en buscar otro edificio que respondiera a las necesidades del naciente seminario. Así, luego de que Félix de Espinosa obtuvo el apoyo del virrey Juan de Acuña, marqués de Casafuerte, el 13 de octubre de 1733 el monarca Felipe V acordó, mediante una cédula real, que el antiguo hospital de San Fernando, que se encontraba extramuros de la Ciudad de México, se convirtiera en el Colegio Apostólico de San Fernando de México.

Por otra parte, al iniciar San Fernando de México sus actividades catequizadoras, la población que tenía era escasa. Apenas contaba con cuatro sacerdotes, dos hermanos legos y un donado; no obstante, para el último tercio del siglo XVIII (1772), gracias a una obra sobresaliente, sumaban más de 100 religiosos; sin embargo, a partir de 1827, en virtud de un decreto expedido por el gobierno del presidente Guadalupe Victoria, se ordenó a los religiosos de origen español abandonar el territorio nacional. Esa medida trajo consigo que los fernandinos redujeran drásticamente la plantilla y llegaran a ser tan sólo cinco sacerdotes, seis hermanos legos y unos cuantos donados. Como respuesta a esa grave crisis, aplicaron una fórmula para resarcir la triste disminución. Se dedicaron con ahínco a reclutar vocaciones y a mediados del siglo XIX, en 1859, habían superado ese penoso trance. En ese año sumaban 40 religiosos.

[18] *Idem.*

[19] Misionero y cronista franciscano. Fue maestro de novicios, predicador, guardián y cronista del Colegio Apostólico de San Fernando, entre otros cargos.

Figura 3. Colegio Apostólico de San Fernando, Ciudad de México. Fotografía: Fototeca Nacional-INAH.

De igual modo, San Fernando de México, lo mismo que la Santa Cruz de Querétaro, descolló porque en sus aulas se impartieron las cátedras de gramática, artes o filosofía y teología; además, del seminario fernandino dependieron numerosas misiones que trabajaron en Sierra Gorda (1744-1770), la Alta California (1769-1853) y la Baja California (1768-1773). Hijos de este seminario apostólico fueron los destacados misioneros fray Junípero Serra y fray Francisco Palóu.

Así pues, gracias al gran prestigio alcanzado por estos colegios y al empeño de los frailes de la Provincia de San Diego de México, su Definitorio, reunido en 1732, solicitó a la Congregación Apostólica de Propaganda Fide apoyo para que la antigua Recoleta de San Francisco de Pachuca se sumara a lista de los seminarios apostólicos; pero como desde un principio se presentaron diversas irregularidades, las autoridades de la congregación y del virreinato aplazaron el reconocimiento varios años.

En efecto, Benito López Velarde López, un estudioso franciscano, señala que varios frailes de San Diego de México tramitaron hacía 1732 la licencia para fundar un colegio en la Recoleta de San Francisco de Pachuca; no obstante, a pesar de sus esfuerzos, no tuvieron respuesta y casi 10 años después, en abril de 1741, volvieron a insistir.[20] En esa ocasión los prelados de la Congregación de Propaganda Fide invitaron a los ministros de la Provincia de San Diego de México a acatar las condiciones impuestas en las *Constituciones* o *Estatutos generales* de Inocencio XI y de esa manera la Recoleta de San Francisco fuera reconocida como seminario apostólico; pero los padres de San Diego hicieron oídos sordos a la recomendación y las autoridades de la congregación no les concedieron la condición ni las prebendas de que gozaban los seminarios apostólicos.

A pesar de este traspié, los religiosos de San Diego no cejaron en su intento de convertir la Recoleta en colegio apostólico. Así, en 1759, enviaron al padre Bartolomé de Toledo a Roma para argumentar a favor de la postulación de los padres de la Provincia de San Diego de México. La encomienda de Bartolomé de Toledo fue puntual: entrevistarse con las autoridades de la Congregación de Propaganda Fide y buscar su respaldo; empero, el emisario fracasó. En 1771, unos 12 años más tarde, luego de los múltiples chascos, los padres dieguinos obligados por las circunstancias cambiaron de postura. Optaron por desligarse de la Provincia de San Diego y acatar lo establecido en los *Estatutos generales* de Inocencio XI. Para confirmar su nueva condición, el pontífice Clemente XIV publicó un breve:

> Su gobierno no estaba señalado por los Estatutos Inocencianos, puesto que éstos eran sólo ordenados a regir los Colegios de los Observantes. No se pudo constituir un Colegio como los demás, hasta que Clemente XIV, a ruegos del Revmo. P. Manuel Vega, Comisario General de Indias, y el Rey de España, expidió el breve *Cedula Romani Pontificis, con fecha de 9 de julio de 1771*. Sólo a partir de esta data se puede ser considerado verdadero Colegio Apostólico de Propaganda Fide y estudiado a la par de los demás Colegios franciscanos.[21]

[20] F. J. Chauvet, *op. cit.*, p. 28.
[21] F. Saiz Díez, *op. cit.*, p. 28.

Figura 4. Colegio Apostólico de San Francisco, Pachuca. Fotografía: Fototeca Nacional-INAH.

En suma, se puede decir que en poco menos de un siglo la Congregación de Propaganda Fide, con el apoyo de la Corona española, estableció cuatro colegios apostólicos[22] que se distinguieron por una encomiable labor catequizadora en territorios muy distantes de la capital de Nueva España y en condiciones poco favorables. Depender de la generosidad real y del traslado de mercancías, víveres y enseres, y de centros de abastecimiento, muchas veces fue un fuerte dolor de cabeza para los protagonistas de aquella empresa espiritual, a pesar de lo cual, gracias al tesón de muchos misioneros, la fundación de misiones y presidios por parte de los soldados conllevó la promoción de núcleos poblacionales que garantizó la presencia española, aunque no siempre con los mejores resultados.

[22] Todavía en Nueva España, a finales del siglo XVIII, se fundó el Colegio Apostólico de San José de Gracia en Orizaba (1799), y a principios del siglo XIX (1813), el de Nuestra Señora de Zapopan. Hubo un séptimo que se estableció a mediados de la misma centuria en Cholula, Puebla.

AVARICIA Y MEZQUINDAD FRANCISCANA

El 6 de junio de 1688 Antonio Ortiz de Otalara, un empleado al servicio de Carlos II (1665-1700), despachó en el palacio del Buen Retiro de Madrid una cédula al presidente y a los oidores de la Real Audiencia de Guadalajara en la Provincia de Nueva Galicia para que los ministros franciscanos de la Provincia de Santiago de Jalisco aceptaran y distribuyeran seis arrobas de aceite de oliva que el monarca español había donado a los conventos de la provincia; no obstante, los ministros franciscanos, por razones no explicadas, se empecinaron en no recibir las arrobas, aunque ese rechazo no era nuevo. Un primer incidente se había suscitado 35 años antes, esto es, en 1653, todavía durante el reinado de Felipe IV (1621-1665). En esa ocasión, el 30 de julio de 1653, se emitió una cédula real:

> Tuvo por conveniente generalmente a los oficiales de mi Real Hacienda de la[s] cajas de las Internas no pudiesen pagar a las religiones de ellas limosnas de vino y aceite para celebrar y alumbrar al Santísimo sacramento, sin informe del obispo de qué se gaste en este empleo y que no la entregasen sino en presencia del obispo o su prior y un notario que pusiese testimonio de ello.[23]

Lo primero que llama la atención es que los empleados de la Real Audiencia de Guadalajara hayan recibido la orden desde el palacio del Buen Retiro en Madrid para entregar a los prelados de la Provincia de Santiago de Jalisco el vino y el aceite que deberían usar durante la celebración de los oficios divinos en la iluminación del Santísimo, pero para evitar cualquier irregularidad se ordenó que ambos productos fueran entregados en presencia del obispo de Guadalajara (Juan Ruiz de Colmenero, 1646-1663) y un notario, quienes darían fe de la recepción e instruirían a los padres franciscanos para aplicarlos en lo estipulado, pues, por lo que se deduce, al parecer, las autoridades de la provincia franciscana no siempre se habían conducido de manera correcta; de

[23] Archivo General de Indias (AGI), *Audiencia de Guadalajara* 231, libro 6, expediente 246b.

otra forma no se entendería por qué los empleados de Madrid fueron tan puntillosos.

Casi 20 años después, el 21 de septiembre de 1681, por lo que se asienta en otra cédula, las autoridades reales ordenaron al obispo de la iglesia catedral de Guadalajara, Juan de Santiago y León Garabito (1677-1694), que las arrobas de aceite de oliva que otorgaba el monarca "se convirtiese en el efecto de su destino", ya que, al parecer, una vez más, el ministro provincial de la Provincia de Santiago de Jalisco, como su correligionario de 1653, según testimonio del ordinario de Guadalajara, pretendió rechazar el aceite de oliva que la Real Hacienda de España había enviado a los conventos de la Provincia de Santiago de Jalisco. Esa extraña declinación de las autoridades franciscanas obligó a los empleados reales a tomar medidas drásticas. Probablemente el desacato causó malestar y resolvieron, mediante una cédula fechada el 9 de noviembre de 1683, que si los frailes no aceptaban el aceite pasaría a manos de los mayordomos de las cofradías del Santísimo Sacramento. Por capricho o desinterés de las autoridades franciscanas el aceite de oliva no se desaprovecharía.

Un año más tarde, las autoridades del Consejo de Indias despacharon una nueva remesa del mismo producto y por lo que aparece registrado en la documentación, los frailes de San Francisco de Asís habían aprendido la lección. En 1684, probablemente bajo la administración de otro provincial, pues el cargo duraba tres años, los frailes de Santiago de Jalisco reconsideraron su actitud. El nuevo ministro, y seguramente también los padres del Discretorio,[24] remitieron un oficio a las autoridades del Consejo de Indias para expresar su extrañeza por la negativa del prelado anterior y aceptaron con beneplácito las arrobas de aceite de oliva que les habían concedido:

> Y habiéndose visto en mi Consejo Real de las Indias con lo que dijo mi fiscal de él y un testimonio que acompañó a dicha carta del contenido de dicha cedula y su respuesta ha parecido ordenaros y mandaros (como lo

[24] Discretorio o definitorio: cuatro son los padres definidores que, junto con el padre guardián, forman el cuerpo colegiado. Los padres de este órgano de gobierno apoyan y ayudan al guardián para la buena marcha de la institución; asimismo, intervinieron en los casos de suma gravedad.

> hago) deis las órdenes necesarias para que la dicha religión corra con la administración de la limosna de las seis arrobas de aceite de oliva que se da a los conventos de dicha Provincia de Jalisco en la forma y manera que se dispone por las referidas cedulas.[25]

Sin duda, la comunidad debió estar sorprendida por la actitud de la autoridad anterior, pues si había sido un capricho, su proceder fue poco inteligente y había perjudicado a la provincia. Posiblemente aquel provincial estaba empecinado en recibir la ayuda en metálico porque el dinero podría emplearlo para otro fin, como, por ejemplo, adquirir ornamentos, vasos sagrados, construcción de nuevas instalaciones, pago de deudas e incluso beneficiarse personalmente. En efecto, resulta complicado suponer los motivos que orillaron al ministro y a los padres del Discretorio, porque aunque no se hace alusión a los religiosos que formaban parte de ese cuerpo religioso, estas decisiones fueron consensuados con los órganos de gobierno interno. Veamos otro caso.

Si bien en ocasiones el retraso de las remesas fue por displicencia de los empleados reales o los soldados entorpecieron los trámites y sólo entregaron los apoyos cuando la presión les llegó a los aparejos, lo paradójico del caso que enseguida presentaré fue que las propias autoridades franciscanas se aprovecharon de su cargo para lucrar con las necesidades de sus hermanos de religión. Tal hecho se presentó en 1784, año en que la Intendencia de Sonora era gobernada por Pedro Corbalán, quien previamente fue nombrado por el virrey Carlos Francisco Croix. Veamos lo que se registró en un expediente que se localiza en el legajo 2730 de la sección Audiencia de México del Archivo General de Indias en Sevilla.

El comandante general de las Provincias Internas, Felipe de Neve,[26] frente a la grave situación que campeaba en la región de Sonora, envió una nota a Pedro Gallarreta, contador general de la Contaduría General de Cuentas de la Real Hacienda, para explicar lo que acaecía y las medidas que había puesto en práctica. Del mismo modo, le informó

[25] AGI, *Audiencia de Guadalajara* 231, libro 6, expediente 246b.

[26] Felipe de Neve (1724-1784). Las Provincias Internas de Occidente son ahora Sonora y Sinaloa.

a Gallarreta que antes de escribirle se había puesto en contacto con el recién nombrado obispo de Sonora, fray Francisco Antonio de los Reyes,[27] para enterarlo sobre las medidas que había asumido contra los frailes franciscanos, fray Juan de Dios Fernández de la Cueva, padre custodio de la misión del Parral, y fray Joseph Suárez Rufo, presidente del hospicio de Chihuahua.

En realidad, en ese momento fray Juan de Dios Fernández de la Cueva ya estaba recluido en el convento de San Francisco de Zacatecas y Suárez Rufo se encontraba a buen recaudo en San Pedro Ramos de Verea, una población de Sonora, pues ambos conventuales se habían apropiado ilegalmente del subsidio: "a causa de haberse apropiado los prelados de la orden de los sínodos que mi Real Hacienda satisfacía para la manutención de los religiosos empleados en las misiones de esas provincias y de que los provinciales de la de Zacatecas, no contentos con percibirlos, habían gravado a los misioneros".[28]

La primera medida que aplicó Felipe de Neve, el comandante general de las Provincias Internas, para contrarrestar la embarazosa situación, fue recluir a Fernández de la Cueva en el convento de San Francisco de Zacatecas, y aunque en el documento no se específica su condición, lo más seguro es que haya sido en calidad de presunto responsable de actos ilícitos contra la Corona y los hermanos de su comunidad.

No obstante, al parecer hasta antes de la intervención del comandante general Felipe de Neve nadie había tenido en consideración el tamaño del conflicto. El padre custodio de la misión del Parral, fray Juan de Dios Fernández de la Cueva, quien además de confiscar las remesas a sus hermanos de religión y darles el apoyo a cuentagotas, les impuso a los evangelizadores que dependían de él una cuota anual de 500 pesos:

> Que a su modo de repartimiento se cobraban los de Santa Cruz, Tapacolmes, San Andrés y Santa Isabel y trescientos a cada uno de los empleados en las otras, cuya recaudación, que corría a cargo de los [padres] visitadores o [padres] custodios, la desempeñaban con tanta eficacia que al que no la

[27] "El primer obispo de Sonora".
[28] AGI, *Audiencia de México* 2730.

> satisfacía se le separaba de la misión y enviaba a un convento donde además de la nota que le quedaba sufría la correspondiente penitencia que a las dos visitas provinciales que se hacían cada trienio se añadía otra en virtud de orden del Comisario General de las Indias y exigían en ella a cada misionero igual pensión que en las otras y que así en esta, como en aquellas pagaban cincuenta pesos para el custodio o comisario visitador; doce para su secretario y veinticinco para el de la Provincia, a cuyos gastos se agregaban los de recibimiento y hospedaje de toda la comitiva.[29]

Por lo que se señala, la situación debió ser insostenible para los religiosos pues la aportación impuesta por el custodio de la misión del Parral, fray Juan de Dios Fernández de la Cueva, no era de poca monta, y reunir esa cantidad, si ese fue el caso, debió ser mediante la coacción a los feligreses, además de que estuvieron presionados a cobrar los servicios espirituales que prestaban a la gente y, en la medida de sus posibilidades, hacer economías con los apoyos recibidos de la Corona, aunque esto último debió ser complicado en virtud de que el propio fray Juan de Dios controlaba las mesadas. Y si esto malo era, peor la pasaron los frailes que se negaron a pagar el cohecho o no tuvieron la capacidad para reunir el pago impuesto, ya que, además de ser destituidos, cuando se reintegraron a la comunidad los exhibió públicamente.

Amén de este comportamiento leonino y rapaz, el padre custodio de la misión del Parral obligó a sus hermanos de religión subordinados a su persona a pagar los gastos de la comitiva que lo acompañaba durante sus visitas. En virtud de esta situación, algunas veces los padres encargados de las misiones se vieron obligados a convertirse en "labradores, criadores de ganado y practicar ministerios decentes y enteramente opuestos a su carácter en que empleaban a los pobres indios, sin satisfacerles otra cosa que una triste ración de maíz".[30]

Lo dicho, al quedar las misiones, conversiones, reducciones y enseñanza de los indios relegadas a un segundo plano, los evangelizadores, agobiados por el custodio de la misión del Parral, centraron sus esfuerzos en los negocios que poseían para sobrevivir y pagar la cuota.

[29] *Idem*.
[30] *Idem*.

Expresado con otras palabras, el problema se convirtió en un círculo vicioso donde el afectado fue el último de la cadena, o sea, el gentil. El padre fray Juan de Dios Fernández de la Cueva exigió a los misioneros la contribución y éstos hicieron lo propio con los indios, y a los naturales sólo les quedaron dos opciones: someterse a la explotación o huir a las montañas. Pero hubo más consecuencias como resultado de los abusos cometidos por Fernández de la Cueva.

Algunos frailes, como el padre Manuel Mora, a raíz de la arbitraria imposición de aranceles y por "falta de inteligencia para el uso de estos arbitrios o por otras causas no teniendo con [qué] satisfacer tales pensiones" se vio precisado a fundir los copones y otros vasos sagrados de la iglesia que usaba durante el servicio litúrgico. No hay que olvidar que varias misiones contaban apenas con lo indispensable para el sostenimiento de los padres catequizadores, y si bien se recomendó la residencia de dos padres en ellas, lo cierto es que por el alto costo de la manutención se optó por que un solo religioso atendiera a la feligresía.

Expuesto lo anterior, como era de esperarse, los correctivos fueron enérgicos, pues no se podía tolerar la conducta malsana del custodio de la misión del Parral, y a grandes males, grandes remedios. El comandante general de las Provincias Internas, Felipe de Neve, ordenó que en lo sucesivo el avío se pagaría en la tesorería de Chihuahua, pero como el padre fray Juan de Dios Fernández de la Cueva consideró que su negocio estaba a punto de terminarse dispuso que "todos los misioneros le otorgasen poder para la cobranza y que cada uno le diera recibo de haber percibido su respectivo sínodo, aun antes de estar cobrado con la siniestra máxima de no entregarles cosa alguna".[31]

Cuando el comandante general de las Provincias Internas se enteró de las nuevas acciones emprendidas por el custodio del Parral inmediatamente actuó y ordenó:

> Remitirlo todo a su antiguo propio destino, en cuyo constitución dispuso el comandante se le remitiera a su convento y pasara, como se pasó, un oficio al Provincial y Definitorio de Zacatecas para que instruidos de las justas causas

[31] *Idem*.

> que impulsaron a semejante determinación, le impusieron el condigno castigo y no permitieran con pretexto alguno volver a entrar en esas Provincias pues de contravenir se le remitiría en partida de registro de estos reinos.[32]

Con base en lo prevenido por Felipe Neve, a partir de ese momento la única persona habilitada para manejar las ayudas fue Pedro Galindo Navarro; del mismo modo, el comandante general de las Provincias Internas tomó otras providencias para maniatar la reacción del ministro provincial y de los padres del Definitorio franciscano. Previendo una réplica encolerizada de los prelados, se permitió comunicar las acciones que había tomado, aunque, por lo que se deduce, fue meramente un acto protocolario. Lo dispuesto era irrefutable y los ministros debían someterse a sus disposiciones. En caso de que las autoridades franciscanas ignoraran esas providencias se harían acreedoras a un serio correctivo.

En lo que se refiere a los franciscanos que servían en las misiones, Felipe de Neve también dictó múltiples instrucciones. Habida cuenta de que a partir de ahora los misioneros recogerían su mesada con regularidad, además de que se les proveería de una "decente sustentación", se les prohibió dedicarse a la "siembra, tratos, granjerías, contribuciones y repartimientos", y si los subsidios no eran suficientes, las autoridades locales estuvieron autorizadas para incrementar los apoyos hasta satisfacer sus necesidades, pero:

> Que encargaran a los religiosos llenaran las funciones de su ministerio en cuyo caso no fuesen mudados con la facilidad que se notaba, que consideró asimismo ser conveniente se uniera legajo promovido contra el referido custodio por el protector de indios don Francisco Xavier del Campo sobre haberles despojado y apropiado de las tierras que les pertenecían en las misiones de San Gerónimo, Santa Ana y San Andrés.[33]

La orden de Neve fue inobjetable y contundente; reparadas las carencias, bajo ninguna circunstancia los misioneros se distraerían en otros menesteres. Cumplirían con su responsabilidad de convertir

[32] *Idem*.
[33] *Idem*.

y educar a los naturales, atender las reducciones, y como gozarían de una situación económica menos apremiante, los frutos, los ganados, los caudales y demás pertrechos que les pertenecían les serían embargados (decomisados) y distribuidos entre los naturales "con cuyas tierras, sudor y trabajo, los habían adquirido". No había pretextos para continuar con esas actividades agrícolas y comerciales. De igual manera, se recomendó a Francisco Xavier del Campo, un protector de los indios, encargarse de regresar las tierras expropiadas a los gentiles.

Por otra parte, Felipe de Neve comunicó al obispo de Sonora, Francisco Antonio de la Mora, que había dispuesto que fray Joseph Suárez Rufo, presidente del hospicio de Chihuahua, y que estaba depositado en San Pedro Ramos de Verea, que la mitad del dinero que había recaudado de manera ilegal fuera aplicado en beneficio de las misiones y la otra a favor del hospicio de la misma villa. De igual manera:

> Mediante haber adquirido la mayor parte de las pensiones que exigió en la visita que hizo de ellas, separándose del depositado en poder de don Francisco Lasada, el sínodo correspondiente a fray Manuel Mora, misionero que fue de la del Nombre de Dios para que con su importe y el del que hubiere devengado en el año de 1778 hasta el día en que cesó en la misión y salió para su Provincia y convento se hicieran de nuevo y restituyesen a aquella iglesia el copón y demás vasos sagrados extraviados de ella con el motivo referido y últimamente que se repartieran entre los indios en suertes proporcionadas todas las tierras de que se aprovechaban los misioneros, para que cultivando las mantuvieran con sus productos sus personas y familias, dejando sólo una pequeña huerta a cada misionero, la que se considera suficiente para tener alguna fruta, verduras y legumbres para su consumo.[34]

Extraña manera de impartir justicia. A pesar de que las autoridades reconocieron que fray Manuel Mora había actuado mal, consideraron que se había comportado de esa manera por las presiones del presidente del hospicio de Chihuahua, fray Joseph Suárez Rufo, o tal vez del custodio de la misión del Parral, fray Juan de Dios Fernández de la Cueva, pues en el expediente no se registró el nombre del franciscano

[34] *Idem*.

que lo había obligado a entregar la cuota; no obstante, lo importante era remediar la situación y para eso se ordenó la reposición del copón y de los vasos sagrados que se habían fundido.

En cuanto a las tierras embargadas, la medida fue más sencilla: se decretó repartirlas en "suertes proporcionadas" con cuyos frutos se mantendrían, "dejando sólo una pequeña huerta a cada misionero, la que se considera suficiente para tener alguna fruta, verduras y legumbres para su consumo"; igualmente, se ordenó a los frailes "pagar el jornal o salario al estilo del país" a los indios que ocupaban en el cultivo o que se encargaban de otras tareas, con excepción de las permitidas por la ley; pero la mano justiciera de Felipe de Neve fue más allá. El comandante general recomendó a Pedro Galindo Navarro, su asesor, visitar las misiones de San Gerónimo y Santa Ana para averiguar cuáles eran los bienes que aún poseía fray Juan de Dios Fernández de la Cueva e incautarlos.

La actuación de Galindo Navarro fue impecable; le confiscó al ministro de la misión del Parral, fray Juan de Dios Fernández de la Cueva, la cantidad de 8 605 pesos, mismos que empleó para sufragar los gastos de la siembra al administrador de San Gerónimo, las percepciones de los peones y otros gastos: "El resto dispuso invertirlo en formar una población en aquel espacioso llano, de todo lo cual concluyó pidiendo mi real aprobación, visto lo referido en mi Consejo de las Indias, con lo que en su inteligencia y de lo informado por la cantidad general expuso mi fiscal y consultándome sobre ello en catorce de agosto del año próximo pasado".[35]

Finalmente, Pedro Gallarreta, el contador general que estaba al servicio de la Real Hacienda de España, tras conocer las acciones emprendidas por Felipe de Neve no dudó en aprobarlas y sugirió al padre comisario general de Indias de la comunidad franciscana imponer serios correctivos a los padres fray Juan de Dios Fernández de la Cueva y fray Joseph Suárez Rufo, quienes, además de acatarlos, fueron forzados a cesar los abusos cometidos contra los compañeros de su religión, tan contrarios a "los sagrados cánones y reales disposiciones".

De igual forma, Pedro Gallarreta propuso, desde España, dar puntual seguimiento a lo ordenado por Felipe de Neve y evitar esas prácticas

[35] *Idem*.

nada edificantes. El comisario general de Indias se comprometió a estar en permanente comunicación con Neves para que: "Cada uno por su parte contribuyáis a desarraigar tan perjudiciales y escandalosos abusos en detrimento de la religión y de esos miserables indios, dándome cuenta de cuanto ocurra y conceptuaseis digno de deponerse en mi real noticia, por mano de mi infra escrito secretario por ser así mi voluntad y que de la presente se tome razón por la expresada contaduría".[36]

Las medidas estaban dadas; el problema, como sucedió con relativa frecuencia, fue su cumplimiento. En efecto, la distancia coadyuvó poco en la observancia de las sanciones, y para complicar más el escenario, la ubicación de las misiones las convirtió en bastiones prácticamente autónomos. Privaba la ley de los misioneros, en ocasiones compartida con los soldados, aunque también de tiempo en tiempo estos últimos fueron quienes establecieron su orden sobre los padres.

Casi en la misma época, a finales de 1783, el 6 de octubre, el contador general de la Contaduría General de Cuentas de la Real Hacienda, Pedro Gallarreta, recibió otra cédula de San Ildefonso en Madrid del monarca Carlos IV, cuya redacción fue encomendada a Antonio Ventura de Taranco y dos personas más. Resulta que el 22 de octubre de 1777 se recibió copia de una representación anónima datada el 25 de octubre de 1776 que daba cuenta de una irregularidad escandalosa: la inexistencia de una misión que desde hacía más de 40 años recibía una renta anual de 150 pesos.

En efecto, el virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa (1771-1779) personalmente atendió el asunto y así, en 1776, prácticamente a la mitad de su administración, envió a la Real Hacienda un informe pormenorizado sobre la presumible existencia de esa misión que había percibido una ayuda anual de 150 pesos durante más de 40 años:

> A que en virtud de certificación falsas de los gobernadores de la ciudad de Monterrey capital del Nuevo Reino de León hacía más de 40 años que sufría mi Real Hacienda el perjuicio de pagar 150 pesos anuales para una misión que con el nombre de San Andrés se suponía haber en la mencionada ciudad, sin que se hubiere tomado providencias en el particular, no obstante la

[36] *Idem*.

> denuncia hecha a oficiales reales de México a fin de que enterados de ella e indagando con secreto de si era cierto, dispusiera de lo conveniente para que se corrigiera este asunto dando con justificación de cuanto averiguase en el particular para tomar determinación.[37]

Ciertamente resulta incomprensible entender cómo esta increíble anomalía pervivió durante tantos años. Es obvio que en ese contubernio estuvieron involucrados muchos personajes de diferentes administraciones, y no sólo me refiero a empleados al servicio de los virreyes,[38] sino también autoridades eclesiásticas.

Cómo es posible que durante más de cuatro décadas múltiples empleados laicos[39] y ministros franciscanos no hubieran detectado tan palpable fraude. Es inverosímil que a nadie se le hubiera ocurrido exigir cuentas de cómo se aplicaba el dinero; del mismo modo, es asombroso que nadie se hubiera preocupado por conocer y revisar los informes respecto de las tareas misioneras que supuestamente los religiosos llevaban a cabo en ese lugar.

Cómo pudo ser que tantos prelados hayan pasado por alto el registro y la restitución de los catequizadores que habían servido en la misión, ya fuera por haber cumplido con el tiempo que estaban obligados a permanecer en ella, ya fuera por ser gente anciana o simplemente porque habían fallecido; cómo es que ningún padre visitador que asistió a conocer el estado en que se encontraban el adelanto espiritual de los feligreses y los gentiles no se hubiera percatado de la inexistencia de la misión. Todo es tan extraño que

[37] *Idem*.

[38] Sólo por mencionar a algunos virreyes se podría contar a Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta (1734-1740); Pedro Castro Figueroa (1740-1741); Juan Francisco de Güemes y Horcasitas, primer conde de Revillagigedo (1746-1755); Joaquín Juan de Monserrat y Cruilles, marqués de Cruilles (1760-1766), y Carlos Francisco de Croix, marqués de Croix (1766-1771).

[39] "El siglo XVIII que trajo aparejadas grandes reformas político-administrativas. Principalmente dentro de las provincias septentrionales de la Nueva España vio nacer dos nuevos obispados, el de Linares de Monterrey creado por la bula *Relata* de Pío VI dada el 15 de diciembre de 1777, y el de Sonora, erigido en 1799 gracias a la bula del mismo pontífice del 7 de mayo, titulada *Inmensa divinae*." Ernesto de la Torre Villar, "Erección de obispados en el siglo XVIII. El obispado de Valles".

resulta imposible plantear una explicación que permita comprender lo que sucedió durante poco más de cuatro décadas. Amén de estas palmarias anomalías, habría que sumar otra: la supuesta misión de San Andrés no estaba en la serranía ni en ningún paraje distante o de complicado acceso; según noticias registradas en el expediente, estaba dentro de la misma ciudad de Monterrey.

Tal debió ser el alboroto que el virrey Antonio María de Bucareli y Ursúa personalmente tomó cartas en el asunto y dictó varias medidas para subsanar esa grave y penosa situación. Lo primero que hizo fue ordenar la revisión de los archivos de la ciudad de Monterrey, para lo cual encomendó al entonces gobernador, Vicente González Santibáñez, actuar de manera inmediata; además, decretó indagar entre las personas ancianas y fidedignas si sabían o estaban enteradas de la existencia de la misión de San Andrés. De igual modo, ordenó que unos oficiales reales averiguaran cuántas misiones habían recibido sínodos y a cuánto ascendía lo entregado. Respecto de las que ya no gozaban de ese estipendio, debían informar desde cuándo y las razones por las que se les había suspendido la subvención:

> Y porqué orden, pasándole testimonio de las certificaciones por el anterior gobernador don Melchor Vidal de Lorca, en orden a la existencia de la misión de San Andrés, como también las dadas por sus antecesores, en cuya consecuencia les pudieron haber tenido por misión al convento de San Andrés al que por razón de sínodo se le había ministrado 343 pesos y 6 reales pero como el fiscal de mi Real Hacienda, don Ramón de Posada contemplase la necesidad de examinar las certificaciones dadas por aquellos gobernadores en virtud de las cuales se percibía el sínodo para la misión que no existía pero dar a ese Tribunal de Cuentas, franqueó testimonio de la librada por don Melchor Vidal de Lorca por lo tocante al año de 1774 en la cual se asentaba que en las misiones de San Cristóbal Purificación y Concepción, habían asistido sus misioneros y que en el convento de San Andrés habitaba el comisario fray Francisco Barragán para cumplir según lo había hecho con las obligaciones de enseñar a los neófitos y demás convertidos a fin de que se acudiere por los sínodos.[40]

[40] AGI, *Audiencia de México* 2730.

A pesar de esos requerimientos, tal vez el enredo se suscitó porque alguien había empleado la palabra *misión* para referirse al convento de San Andrés, pero lo cierto es que los oficiales al servicio del virrey no quedaron satisfechos con la aclaración y notificaron los resultados de sus pesquisas. Tras conocer las conclusiones, Antonio María de Bucareli y Ursúa dirigió al Consejo de Indias un memorial pormenorizado respecto de la situación que privaba en la multicitada pero desconocida misión de San Andrés.

Cuando se recibió la cédula en el Supremo Consejo de Indias, y con lo suscrito por el fiscal de la Contaduría General de la Real Hacienda, se resolvió "usando de mi acostumbrada liberalidad" suspender el sínodo. Pero no sólo eso. Los agentes del Consejo de Indias determinaron que era urgente reintegrar los apoyos recibidos; empero, el problema se produjo —por supuesto, en la resolución ni siquiera se aludió al tema— porque no se sabía quién o quiénes habían sido los responsables del fraude.

Ahora, más allá de conocer a los culpables, lo interesante del caso fue el hecho en sí mismo. Por supuesto, al ser el expediente tan corto no aporta mayor información, pero es innegable que en este chanchullo participaron personajes civiles y eclesiásticos. Lo relevante hubiera sido enterarse de quién o quiénes habían participado y cómo hicieron para ocultar el desvío, amén de que parecería que fue una especie de negocio que se transfirió de generación en generación, del cual muchas personas se beneficiaron a lo largo de 40 años. ¿Aprovecharon esa fuerte cantidad para usufructo personal o la emplearon para otros fines? En realidad, poco importa el destino del dinero. Lo grave fue el engaño.

Aunque el siguiente caso que voy a presentar se refiere a la venta de unas fincas cuyos dividendos se emplearían para patrocinar las misiones de las Californias, aparentemente no hay indicios de un proceder doloso por parte del administrador, Josef Ildefonso González del Castillo, quien sugirió la transacción, ya que desde su particular punto de vista esas propiedades no eran rentables; no obstante, llama la atención, sobre todo luego de conocer la incertidumbre económica para respaldar a los padres fernandinos, la sugerencia de enajenarlas.

En dos cartas, la una del 26 de noviembre de 1803 y la otra de 27 de mayo de 1804, el virrey de Nueva España, José de Iturrigaray Aróstegui

(1803-1808), respondió a la petición que el rey Carlos IV le había hecho a su antecesor en el cargo, Félix Berenguer Marquina (1800-1803). En efecto, el 1° de septiembre de 1800 el virrey Berenguer Marquina se reunió con "el oidor contador mayor decano del fiscal de mi Real Hacienda, contador mayor decano del Real Tribunal de Cuentas y de dos hacendados"[41] y todos convinieron en que lo más útil era enajenar las fincas, pues para mantenerlas deberían hacerse varias operaciones costas, "y aunque el crecido gasto que se impendiese podría ser fructuoso, la dilación sería nociva y que además de estas dificultades acaso no suministrarían después de todo las luces que se deseaban depurar y liquidar las verdaderas utilidades".[42]

¿A qué se referían esos individuos? Según ellos, la labranza de la tierra y la crianza de ganado no ofrecían certeza, pues dependía de diversos factores para asegurar ganancias. Uno de ellos era que, por ser tierras de temporal, sólo la lluvia garantizaba los dividendos. Si había agua, tanto las cosechas como la cría de animales estaban garantizadas. En caso contrario, las pérdidas serían crecidas y la Real Hacienda debía asumirlas.

Otro factor que esas autoridades consideraron para traspasar las fincas fue que los administradores y los subalternos que servían en ellas no siempre se habían conducido de la mejor manera y además operaban con poco empeño y negligencia. Para ejemplificar esa situación aludieron a lo que sucedía en una hacienda conocida como Arroyo Zarco:

> Pues sin embargo de la proximidad que tenía a esa capital, de haberse hecho obras costosas y procurado por todos los medios sus aumentos, ni el tiempo de su administración, que corrió a cargo de los oficiales reales, ni en el que había estado arrendada, produjo siquiera el rédito de su valor, que por efecto sin duda de estas consideraciones promovió don Lorenzo Hernández de Alba, hallándose de fiscal de Real Hacienda de México la enajenación de las fincas al dicho fondo piadoso de las Californias, llevándose a efecto mi real orden de 19 de marzo de 1793.[43]

[41] *Idem*.
[42] *Idem*.
[43] *Idem*.

Tal vez la información era cierta en cuanto a que las propiedades, a pesar de ser administradas por oficiales reales, cuando fueron arrendadas ni siquiera produjeron el rédito de su valor, pero en este caso, aun a sabiendas de que los administradores y los empleados constituían uno de los problemas, los empleados al servicio del monarca se inclinaron por la salida más fácil: transferirlas.

En este sentido, no está fuera de lugar preguntarse, sobre todo luego de conocer cómo se manejaban los apoyos reales, si era indispensable negociarlas o la propuesta había sido sugerida porque una persona se vería beneficiada con la transacción. En realidad, cualquier posibilidad es válida, pues ni los funcionarios virreinales, ni los ministros franciscanos acreditaban honradez y transparencia. El mejor ejemplo de esa penosa irregularidad fue la supuesta misión de San Andrés en la ciudad de Monterrey.

Otro argumento que se esgrimió para justificar la venta fue que con los réditos que se obtuvieran del capital se respaldarían las misiones de las Californias; igualmente, se evitarían inversiones dudosas o inciertas que obligaran a rescatarlas posteriormente:

> Que además enajenadas estas fincas podrían tener presente también lo que se interesaba el Estado y causa pública. Que para en el caso de calificarse de más útil su venta, se autorizara a ese gobierno para efectuarla más pronto en el mejor postor por dinero de contado o a reconocer su valor con las seguridades correspondientes; habiendo calificado al mismo tiempo de extraña y sospechosa la solicitud del administrador del dicho Fondo Piadoso de Misiones, don Josef Sagarraga, de huir del juicio del Real Tribunal de Cuentas sobre glosa o toma pretendiendo las inspeccionarse la Dirección de Temporalidades.[44]

Ciertamente, la situación era poco clara. Primero, por los malos administradores y empleados; luego, por la falta de transparencia en la dirección de Josef Sagarraga, lo que incluso obligó a los funcionarios del Real Tribunal de Cuentas a promover un juicio en su contra,[45]

[44] *Idem*.

[45] En otro documento, datado el 9 de septiembre de 1800, se menciona lo siguiente: "Antes por el contrario experimentó desaires en su superior gobierno y de parte del [fiscal] de cuentas algunos reparos en la que estaban examinando respectiva al año de

y, por si faltara algo, de acuerdo con la opinión de esa gente, cualquier inversión para rescatar aquellas fincas sería onerosa y estaba condenada a fracasar.

Por último, el administrador de la hacienda, Josef Ildefonso González del Castillo, en un informe datado en 1804 y que acompañó con un plan y cuatro testimonios, "demostró el fomento de las fincas del mencionado Fondo Piadoso, los desvelos con que se habían satisfecho y servicios hechos en su carrera; por cuyas consideraciones y otras concluyo suplicando no dignase conferirle destino de mi Real Hacienda". Expresado con otras palabras, según Josef Ildefonso González del Castillo, cualquier negocio sería inútil. Lo más probable era que nunca se recuperaría la inversión, y como él estaba para proteger los intereses de la Corona, su recomendación fue tácita: traspasar las propiedades.

Los elementos estaban dados. El 30 de octubre de 1803 en San Lorenzo de El Escorial, por mandato del rey Carlos IV, Antonio Porcel, un empleado real, se dirigió a la Contaduría General de la América Septentrional para instruirle que se hiciera cargo del cobro de las alcabalas a los empleados de las propiedades que serían subastadas y adeudaban al monarca:

> Debiendo exigirse el derecho de alcabala a los sirvientes de dichas haciendas pues la gracia que se hizo precisamente en beneficio del Fondo Piadoso de las Misiones no debe extenderse a ningún particular, en cuya consecuencia os ordeno y mando que con la mayor actividad y celo promovéis por todos los medios la enajenación de dichas fincas con entero arreglo y conformidad a lo dispuesto en mi real cedula de 26 de diciembre último y reglamento inserto en ella dando cuenta de las resultas y últimamente he resuelto tener presente al actual administrador don Josef González del Castillo para otro destino proporcionado a su aptitud y mérito.[46]

1797, y finalmente que esto y su quebranto de salud le obligaron a hacer en 7 del próximo mes de agosto, dicho año de 99, formal renuncia o dimisión del expresado encargo, por lo que concluyó solicitando que, en consideración a sus fatigas, me dignara concederle la gracia de mandar que las cuentas de la citada su administración se examinaran, glosaran y liquidaran por la Dirección General de Temporalidades". AGI, *Audiencia de México* 2730.

[46] *Idem*.

En síntesis, aunque los ejemplos que he expuesto tal vez no sean suficientes para formarse un juicio sobre el comportamiento de los padres franciscanos, lo cierto es que permiten percibir que algunos hermanos de San Francisco fueron tan mezquinos y avaros como cualquier persona del siglo. Su condición religiosa poco o nada importó para emprender pingües negocios. Resulta difícil entender por qué unos ministros se negaron a recibir la ayuda que las autoridades reales les brindaron y, en cambio, solicitaron que el apoyo fuera en líquido, cuando era sabido que el dinero en las misiones, por su lejanía y otros factores ya expuestos, en relativo poco tiempo perdía su valor adquisitivo, sin contar que los evangelizadores demandaron casi de manera permanente que la limosna que recibían de la Corona fuera remitida en especie.

De igual modo, llama la atención la ambición y la sordidez de esos prelados franciscanos quienes, valiéndose de su investidura, extorsionaron a sus hermanos mediante cuotas onerosas, prácticamente impagables para cualquier persona. Quinientos pesos era, por ejemplo, el salario que percibía anualmente el vicerrector del Colegio Seminario de Tepotzotlán por sus servicios, pero como fue tanta la presión a la que sometieron a los sacerdotes encargados de las misiones, tomaron la decisión de fundir los vasos sagrados para cubrir la extorsión; no obstante, la deshonestidad de aquellos ministros fue más grave y exigieron que el hospedaje de la comitiva que los acompañaba también fuera cubierto por los titulares de las parroquias. Situación inverosímil para los misioneros, ya que en realidad casi nunca estuvieron en jauja; muy al contrario. Las subvenciones reales, además de emplearse en su manutención, las utilizaron para ayudar a los naturales que residían en la misión, así como en el sostenimiento de la iglesia.

Pero sin duda el caso más extraordinario por su permanencia e involucramiento de mucha gente fue la supuesta existencia de la misión de San Andrés en la ciudad de Monterrey, misma que durante 40 años se vio beneficiada con una renta anual de 150 pesos, cantidad extraordinaria sobre todo si se considera que se percibió durante cuatro décadas. Aunque, tal vez, pudo darse una equivocación por parte de los funcionarios de la Real Hacienda cuando se habló de la misión de San Andrés, ya que también había una iglesia con el mismo nombre, y la

que recibió el beneficio económico fue ésta; no obstante, sorprende que los agentes de Hacienda, generalmente gente puntillosa en su quehacer cotidiano, no hayan percibido tan bizarra situación, ni sugerido una indagatoria para esclarecer ese galimatías. Sea cual haya sido la situación que se vivió, todo orienta a suponer un flagrante contubernio entre autoridades virreinales y eclesiásticas. Nadie estuvo exento de caer en la tentación de valerse de su encargo para enriquecerse ilícitamente.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo

agi: Archivo General de Indias.

Archivio Generale ofm, libro M 36, México, Relationes et Epistole, documento 180.

Archivio Generale ofm, libro 34, México, Relationes et Epistole, documento 226.

Archivio Generale ofm, libro 34, México, Relationes et Epistole, documento 301-306.

Archivio Generale ofm, libro 34, México, Relationes et Epistole, documento 328.

agi, *Audiencia de Guadalajara* 231, libro 6, expediente 246b.

agi, *Audiencia de México* 2730.

Referencias bibliográficas

Ascencio, José, *Origen de los colegios apostólicos*, Guadalajara, s.e., 1947.

Borges Morán, Pedro, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1977.

Chauvet, Fidel de Jesús, *La iglesia de San Fernando de México y su extinto Colegio Apostólico*, México, Jus, 1980.

Crónica apostólica y seraphica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España. Escrita por el R. P. Fr. Isidro Félis de Espinosa, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1997.

Cruz Torres, Alejandro de la, *Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Orizaba*, México, Talleres de la Editorial Progreso, 1968.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, México, Porrúa, 1992.

Esparza Sánchez, Cuauhtémoc, *Compendio histórico del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas-Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.

"Felipe de Neve", en *Wikipedia. La enciclopedia libre*. Recuperado de https://es.wikipedia.org/wiki/Felipe_de_Neve. Consultado el 26 de agosto de 2018.

Gómez Canedo, Lino, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, México, Talleres Gráficos del Gobierno del Estado de Querétaro, 1988.

"El primer obispo de Sonora", en *Monografías.com*. Recuperado de https://www.monografias.com/trabajos27/obispo-sonora/obispo-sonora.shtml. Consultado el 26 de agosto de 2018.

Román Guiérrez, José Francisco, *et al.*, *Los colegios apostólicos de Propaganda Fide su historia y su legado*, Zacatecas, Gobierno del Estado de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas/El Colegio de Michoacán/Ayuntamiento de Guadalupe, 2001-2004, 2008.

Saiz Díez, Félix, *Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, Madrid, Roycan Impresores, 1969.

Torre Villar, Ernesto de la, "Erección de obispados en el siglo XVIII. El obispado de Valles", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1970, pp. 1-61.

Entre buenos lectores se esconden transgresores: mecanismos inquisitoriales novohispanos y circulación de libros en el siglo XVII

*Idalia García**
*Teresa Villegas López***

> *Por su parte, para la cultura letrada de la época, el sentido de opinión, a secas, se relacionaba directamente con lo incierto o dudoso, no como algo falso, sino como lo que estaba abierto a controversia. Por ello, resultaban odiosas las opiniones en materia de credo, juzgándose que eran equivalentes a herejía. Sin embargo, las opiniones eran admisibles en el campo de la polémica doctrinal como proposiciones hechas por un autor individual en materias, propiamente, opinables, que más tarde podían ser seguidas o no por otros.*
>
> Fernando Bouza (2012)

EL CONTROL INQUISITORIAL DEL LIBRO

Pocas décadas después de su arribo a la sociedad europea, los libros impresos por las prensas tipográficas se convirtieron en sospechosos y peligrosos, algunos cuantos fueron considerados nocivos por las autoridades civiles y religiosas. El cambio por parte de las jerarquías de

* Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas y de la Información, Universidad Nacional Autónoma de México.
** Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

poder, aparentemente radical, no lo fue, y se transitó gradualmente desde los halagos con que se recibe a los incunables hasta su posterior necesidad de control por el libro. En principio, contar con un objeto capaz de producirse con más velocidad que un manuscrito, en grandes cantidades y con mayor repercusión social, fue muy tentador para todas las autoridades de las ciudades europeas donde irrumpió la prensa.

Sin embargo, nadie podía prever los efectos que tendría la lectura de los libros entre aquellas personas que consumirían esos objetos. Ese efecto que tenían los libros, considerado nocivo por algunos, estaba determinado gracias a quienes habían "inventado, imprimiendo nuevos libros, y depravando los antiguos, con falsas interpretaciones, anotaciones y glosas, en opprobio e nuestra Santa Fe, e injuria de los Doctores, y autores católicos".[1] Tal consideración propició gradualmente la consolidación de numerosos calificativos negativos sobre los libros y sus peligros, que se mantendrían durante todo el periodo colonial americano.

En este sentido, lo que presentamos en este texto son algunas estrategias que implementó el aparato inquisitorial para demostrar y mantener su autoridad en la transmisión de la ortodoxia religiosa, así como su participación en el control social a través del disciplinamiento de los lectores. Esta reflexión está acompañada desde documentos producidos en el interior de la Inquisición, como las cartas acordadas, las calificaciones, las censuras, las listas de libros expurgados y los edictos, hasta la documentación producida por los propios lectores, como las memorias o las listas de libros en reacción a esas estrategias. Un análisis contemporáneo de fuentes históricas permite acercarnos a los propósitos originales de esas estrategias que perseguían un control basado en nociones de peligrosidad sobre el objeto bibliográfico.

Esa idea construida sobre el peligro de los libros también arrastró consigo a otro objeto similar: el manuscrito, el cual había sido protagonista de la transmisión y el resguardo del conocimiento antiguo durante siglos, un objeto que por sus características escapaba al sistema de la censura preventiva. Por lo tanto, esas acciones afectaron la circulación y el comercio de ambos tipos de libros. No obstante, las evidencias

[1] Gaspar Quiroga, *Index et catalogus librorum prohibitorum*, fs. 3r.

documentales durante todo el periodo novohispano dan cuenta de una circulación frecuente y constante de libros manuscritos: un aspecto de la cultura escrita del virreinato que no hemos abordado para comprender, desde el grupo de artesanos que los produjo hasta sus formas de consumo y circulación. De esta manera podríamos explicar el tipo de manuscritos novohispanos que conservamos en varios repositorios nacionales. Lo cierto es que la irrupción del mercado americano en las redes europeas del libro desde principios del siglo XVI no hizo más que acuciar todos esos miedos, especialmente sobre personas consideradas inocentes y, por lo tanto, más vulnerables.

Para contener tales embestidas los inquisidores hispánicos diseñaron diversos mecanismos y estrategias para restringir la circulación de los libros tanto en la península como en los territorios americanos; acciones favorecidas por la diferencia institucional, política y religiosa que tenía la Inquisición española frente a las otras inquisiciones europeas, incluida la de Roma. Esta diferencia básicamente fue la existencia de los libros expurgados,[2] que fueron la opción del consenso entre la Corona, los inquisidores y quienes tenían más interés: los libreros.[3] Gracias a este consenso, manifiesto desde 1584, los libros sospechosos circularon por las amplias redes de comercio que libreros y mercaderes consolidaron en América. Esos libros podían moverse entre territorios porque siempre existía la posibilidad de realizar el expurgo correspondiente, ya fuese por inquisidores o por libreros.

Aquellos particulares agentes comerciales fueron responsables de ofertar la producción tipográfica europea que llegaba a los puertos americanos en cajones controlados tanto por la Corona como por los inquisidores. Estos últimos, a través de mecanismos bastante más efectivos de lo que se ha afirmado o supuesto. Esos libreros y esos mercaderes igualmente hacían posible la circulación de los libros producidos en los talleres novohispanos hacia pueblos y ciudades del mismo territorio y probablemente movían esta mercancía hacia otros lugares de la América española. Una posibilidad de comercio libresco que no ha sido estudiada, pero que debió ser importante para justificar algunas

[2] Jesús Martínez de Bujanda, *El índice de libros prohibidos*, p. 51.
[3] Manuel Peña, *Escribir y prohibir*, pp. 34-35.

valoraciones de los inquisidores novohispanos sobre la circulación de ciertos libros entre los americanos y la razón de las prohibiciones

> en ninguna manera se devia permitir (a lo menos en esta tierra por ser tan nueva) que los evangelios y salmos anduviessen en romance, y que se prohiviessen los sermonarios que estuvieren assi porque los ignorantes y mugercillas, y en general y particular las religiossas, que como gente que se da mas a leer estas cosas, en predicando qualquier predicador le estan censurando con lo que alli se an visto, y disputan entre si lo que hablo bien y mal y de donde lo hurto con tan poca reverencia de coro y estimacion de la palabra de Dios, que es causa que no tengan atencion a lo que se predica y dexen de oyrla, haciendo que aquello lo tienen en su poder por mejor orden y estilo.[4]

Esas valoraciones orientaron normativas específicas del Santo Oficio que se transmitieron a cada uno de los tribunales regionales de la América española mediante instrucciones precisas que se comunicaban públicamente. Una de estas formas de comunicación eran los edictos, documentos que eran recibidos y leídos por una gran parte de la sociedad novohispana mediante un proceso bien definido. En efecto, toda vez que se instruía algo, en su mayoría ordenado y comunicado por el Consejo de la Suprema Inquisición en Madrid, los inquisidores acordaban el texto que se mandaba imprimir en alguno de los talleres de imprenta de la ciudad de acuerdo con un modelo muy definido.[5] De ahí que se conserven algunos edictos manuscritos que dan cuenta de este trabajo cotidiano de los inquisidores.

No sabemos el número de copias que se hacía de cada edicto pues aún no tenemos noticias al respecto, pero los ocho pesos que se pagaron en 1619 al impresor Juan Blanco de Alcázar por aquellos que imprimió para el Santo Oficio,[6] sumados a los múltiples ejemplares que se conservan de algunos de estos edictos permiten suponer que cuando menos se trataría de cientos. Posteriormente, los edictos se

[4] "Carta de los inquisidores de Nueva España al Consejo de la Suprema Inquisición (1600)", Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), L.1050, fs. 106-106v.

[5] Juan Carlos Galende, "Documentación inquisitorial", pp. 780-787.

[6] Idalia García, "Atrás de la escena tipográfica", p. 127.

enviaban a las iglesias para que los religiosos leyesen el texto en algún sermón de los domingos. La asistencia de los fieles a estas ceremonias garantizaba que la orden inquisitorial fuese conocida por numerosas personas. Al terminar el sermón, el religioso responsable de su lectura debía pegar un impreso en las puertas de la Iglesia durante 15 días y enviar una copia firmada al tribunal inquisitorial[7] en el siguiente tenor: "Certifico y doy fe yo el Padre Joseph de Jauregui, Religioso Sacerdote de la Compañia de Jesus que ley el edicto de Arriba en la iglesia de la dicha Compañía en la Misa Mayor del día de la Natividad de Nuestra Señora, 8 de septiembre de 1621 anos. Por Verdad lo firme el dicho dia".[8]

Así, en octubre de 1612, Juan de Salcedo, como otras personas, debieron escuchar y leer las instrucciones inquisitoriales que ordenaban traer memorias de "todos los libros que se tuvieren impressos y de mano"[9] a la sede del tribunal. Lamentablemente, de este edicto todavía no hemos localizado un ejemplar y únicamente tenemos noticia de su existencia a través de sus efectos. Es decir, por las memorias de libros que se conservan en el Archivo General de la Nación de México (AGN) que dan cuenta de aquellas personas que cumplimentaron el mandato inquisitorial.

Esas memorias conforman un grupo de 31 testimonios que fueron agrupados en ese repositorio como "Listas de libros presentados al Santo Oficio de la Inquisición en cumplimiento del Edicto de 1612". Suponemos que tal decisión se tomaría porque efectivamente algunos de estos documentos mencionan aquel edicto. Sin embargo, en esta misma compilación se encuentran otros documentos que pertenecen a una fecha posterior y permiten suponer que se trató del mismo tipo de solicitud inquisitorial, una demanda que debió responder a peticiones expresas de la Suprema, comunicadas a través de cartas acordadas pero instrumentadas de manera particular en el tribunal novohispano.

[7] "Envío de edictos inquisitoriales de 1647", Archivo General de la Nación (AGN), *Indiferente Virreinal*, caja 4849, exp 16, fs. 17.

[8] "Edicto inquisitorial del 12 de junio de 1621, sobre introducción de libros, su expurgación y catálogos que han de dar los libreros", AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6089, exp. 5, fs. 16.

[9] "Libros de Juan de Salcedo (1612)", AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4217, exp. 53, fs. 48-49v.

La carta acordada fue una forma de comunicación directa de la Suprema con todos los tribunales regionales para homogeneizar ciertas instrucciones como las prohibiciones y el expurgo de libros que se mandaban para su inmediato cumplimiento. Esa carta es un documento sumamente disperso del que se conservan pocos originales,[10] y más copias o resúmenes. De ahí el valor que adquieren las que aún se conservan en el AGN, ya que se instruyó que se guardasen en el archivo inquisitorial donde se recibían. Es probable que ahí estuvieran todas hasta el ocaso del Santo Oficio. Conocemos una gran parte de lo que regularon esas cartas gracias a la recopilación que de éstas hizo el secretario Domingo de Cantolla, entre 1707 y 1708. Éste no fue el único intento por compilar toda esta información normativa y actualmente es la que más información aporta sobre esas instrucciones. Por ejemplo, indica cuándo fueron elaboradas, qué se instruía y si eran de cumplimiento para todos los tribunales o sólo para uno específico.

Una de estas cartas acordadas del AGN, fechada en agosto de 1572, y que no fue recibida hasta septiembre de 1573 como se indica en el propio documento,[11] ordenó recoger todas las ediciones vallisoletanas de 1541 de los *Triunfos* de Petrarca, porque ahí se hallaban ciertos errores y algunas herejías. Éste tan sólo es un ejemplo que sirve para mostrar dos cosas. Una, que las prohibiciones cambian en el tiempo, pues después de tal atropello a una figura de la literatura universal sus ediciones no se recogerán, sino que simplemente se expurgarán. La segunda, es que esta instrucción de la Suprema no pudo cumplirse en la Nueva España sino hasta un año después, ya que la comunicación dependía de las flotas y los navíos que eran enviados desde la península. En consecuencia, la transportación interoceánica de personas y objetos siempre se veía afectada por las condiciones ambientales.

En las cartas acordadas, como la correspondiente al 22 de septiembre de 1576 y recibida un año después en territorio novohispano,

[10] Susana Cabezas, "La carta acordada", p. 717.

[11] "Libro primero de cartas acordadas de los Ilustríssimos Señores Inquisidores Generales y de los Señores del Consejo de Su Magestad de la Santa General Inquisicion sobre lo tocante a los expurgatorios de libros prohibidos de ellos, y de estampas, medallas, retratos, etcétera. Y corre desde la fundacion de esta Inquisicion que fue el año de 1571 hasta el de 1640 inclusive y son con su índice alfabético", AGN, *Inquisición* 389, exp. 3, fs. 33.

podemos apreciar el procedimiento ordenado por la Suprema para que los inquisidores "luego que recibais esta hagais recoger" cierta obra, expresando las censuras y otras penas convenientes para que "ninguna persona tenga, lea ni venda los dichos libros".[12] Lo anterior debía comunicarse por edicto a la sociedad para que estuviese enterada de los libros que se debían recoger. La Suprema solicitaba que se le enviasen informes de todo lo realizado respecto de sus órdenes, lo cual hicieron los inquisidores novohispanos puntualmente como da cuenta la copiosa correspondencia que afortunadamente se conserva en Madrid.

FERNÁNDEZ DEL CASTILLO Y LAS MEMORIAS DE LIBROS

En 1914, Francisco Fernández del Castillo publicó la memoria de libros de Francisco de Medina, que fue reimpresa como todas las transcripciones de esa edición en 1982 y en 2017. Esta memoria se encuentra en el expediente de 1612 mencionado, al igual que la famosa lista de libros del calígrafo sevillano Luis Lagarto, que Romero de Terreros publicó en 1949. Sin embargo, a principios del siglo xx la memoria de Medina se encontraba en el tomo 142 del Ramo Inquisición,[13] y podríamos suponer que estaba junto a la de Lagarto pues Romero así lo indicó incluso con mayor precisión: "20 de octubre de 1612".[14]

Actualmente estas memorias y 29 restantes más se conservan en una caja del *Indiferente Virreinal*. Es imposible saber si todas estas evidencias estaban juntas entre 1914 y 1949, y si este último año fue el momento en que se movieron. Tampoco podemos saber si habría otras memorias de las que no tenemos noticia. Durante el trabajo de archivo en los últimos seis años en este repositorio encontramos más testimonios similares en otros expedientes de los siglos xvi y xviii. Todas parecen responder al mismo mandamiento inquisitorial que ordenó entregar memorias de los libros que se tenían, por eso consideramos

[12] *Ibidem*, fs. 45.
[13] Francisco Fernández del Castillo, *Libros y libreros en el siglo xvi*, pp. 534-535.
[14] Manuel Romero de Terreros, "La biblioteca de Luis Lagarto", p. 353.

que ese procedimiento se realizó con bastante frecuencia durante todo el periodo novohispano.

Es necesario señalar que esta instrucción inquisitorial no puede ser considerada como una visita, pues ésta fue un acto de jurisdicción en el que una autoridad designada revisaba el "estado de las cosas" que se asignaban (distrito, navío, cárcel, provincia, etcétera) "passando personalmente à reconocerlo, ù enviando en su nombre à quien lo execute".[15] En ese procedimiento que analizamos el inquisidor no asistió a la casa del lector a revisar qué libros tenía, ni tampoco lo convocó a la sede del tribunal para interrogarlo.[16] Las evidencias históricas únicamente dan cuenta de que las personas escribieron una lista de sus libros, de su puño y letra o por otra mano, y que esta "memoria" fue entregada en la portería de la Inquisición de la Nueva España.

Lo interesante es que Fernández del Castillo no apreció que la memoria de Medina respondía al mismo procedimiento que dio por resultado los documentos numerados XIV y XV, que también están transcritos en su libro.[17] Este autor puso como título a esos testimonios "Lista de libros prohibidos que se han de recoger" y los fechó en 1573, aunque con ciertas dudas. No sabemos con certeza por qué el historiador tomó esta decisión, ya que ninguno de los documentos está fechado y también se conservan juntamente con las tres decenas de memorias que mencionamos. La diferencia que tienen estos documentos respecto de las memorias es que simplemente enumera a un grupo de personas que tenía libros de la siguiente manera: "doña maria de porras tiene cruz de Jesucristo excretas y evangelios y la doctrina del obispo don fray juan de zumarraga y muchas oras y otro libro espejo de pecador y thesoro de lara".[18]

Fernández del Castillo atribuyó cuando menos uno de estos testimonios a la mano del inquisidor Alonso Fernández de Bonilla, quien comenzó a trabajar en el tribunal inquisitorial en 1574.[19] Ambos documentos, por sus características, más bien son las notas de un inqui-

[15] *Diccionario de Autoridades*, tomo VI (1739).
[16] Gerardo Martínez Hernández, *La medicina en la Nueva España, siglos XVI y XVII*, p. 194.
[17] F. Fernández del Castillo, *op. cit.*, pp. 471-535.
[18] *Ibid.*, p. 478.
[19] "Resumen de cartas enviadas por la Inquisición de la Nueva España al Consejo de la Inquisición", AHN, *Inquisición*, L.1050 (1604-1608), fs. 212-.220v.

sidor que se encontraba precisamente revisando "memorias de libros" como las que entregaron Medina y Lagarto. Por eso, ese personaje desconocido puede anotar en su borrador cuáles libros consideró que debían revisarse o recogerse. Decimos *borrador* porque presenta varias tachaduras que así lo indican y, especialmente, por la íntima relación entre ambos. Pueden apreciarse las similitudes en los datos vertidos; por ejemplo, lo que corresponde al Convento de Xochimilco o a Antonio Ortiz de Matienzo.[20] En estos documentos también se aprecia que los inquisidores no trabajaron con libros, sino con memorias de libros.

Ambas listas constituyen el mejor ejemplo de ese traslado de los documentos transcritos por el historiador entre expedientes del AGN al que nos referimos, el cual afectó la transmisión y la comprensión de los testimonios. Ciertamente, el segundo documento numerado ("XV") estaba completo cuando lo transcribió Fernández del Castillo. Y cuando Martin Nesvig consultó ese mismo documento ya había sido separado en dos partes, cada una de las cuales estaba custodiada en diferentes ramos y expedientes. Nesvig consideró que el documento correspondía a una purga de libros realizada entre 1571 y 1572, y que la memoria resultante fue elaborada por Bartolomé de Ledesma. También Nesvig indicó que al documento le faltaban las dos primeras páginas y que sólo se podían hacer suposiciones sobre el contenido de éstas.[21] Por estas palabras podemos afirmar que no se dio cuenta de que trabajaba con el mismo documento de Fernández del Castillo y que por eso no comparó ambas partes.

En efecto, por esta truculenta historia cada pedazo presenta diferentes estados de conservación, pero si se cotejan se aprecia que fueron escritos por la misma mano y, además, corresponde la numeración de los folios. En uno del 1 al 2, y en el otro del 3 al 8, que parecen ser de la época. En nuestra opinión, es complicado sostener que estos testimonios corresponden con todas las fechas (1571-1573 y 1612) y todos los personajes citados (Bonilla y Ledesma). En principio porque las primeras fechas no coinciden con ninguno de los índices publicados en el siglo XVI y porque están mencionadas como el pasado en el documento. Por

[20] F. Fernández del Castillo, *op. cit.*, pp. 471, 473-474.
[21] Martin Nesvig, *Ideology and Inquisition*, pp. 231 y 315.

su parte, el año de 1612 requiere mucho mayor análisis por diversas razones que no podemos anotar aquí. Podemos afirmar que la lista no fue realizada por Ledesma porque es citado en el mismo documento: "y tiene una Biblia que dice estar examinada por fray Bartolomé de Ledesma".[22] Sin embargo, determinar el protagonismo en esta lista de cualquiera de estos personajes requeriría un análisis caligráfico con testimonios probados de su escritura.

Hay que señalar que nunca se han ponderado las fechas de publicación de los libros enlistados cada vez que se han utilizado las listas de Fernández del Castillo. Esta tarea permitiría determinar una fecha más precisa de elaboración, pese a la complejidad que implica. Por ejemplo, en el documento se cita la obra *Lucero de la vida cristiana* que bien podría reflejar alguna de las ediciones incunables de 1494 y 1495, tanto como la impresión sevillana de 1543. Ahí también se registró la *Exposición sobre los siete salmos de la penitencia*, que bien podría remitir a la obra de Fernando de Jesús de 1605. Todas estas opciones son posibles con el límite temporal del edicto de 1612, fecha de publicación del índice inquisitorial en el que van a coincidir dos hechos fundamentales. Uno, la publicación del "Mandato a los libreros, corredores, i tratantes de libros" mediante el cual se obligaba a los libreros y a los mercaderes a entregar una relación anual de los libros en venta. La segunda será la elaboración del primer índice que congrega libros prohibidos y expurgados, pues la edición anterior se hizo en dos volúmenes: uno para los prohibidos de 1583 y otro para los expurgados en 1584. De este primer hecho, las memorias de los libreros, en nuestro archivo existen varios ejemplos de cumplimiento de la normativa desde finales del siglo XVI y hasta el siglo XVIII.

Así respondió a esta instrucción Gerónimo de Salamanca, "mercader de la calle de Santo Domingo", cuya memoria[23] también se encuentra en el expediente de los documentos de Fernández del Castillo, aunque ciertamente tampoco está fechada. Así lo consideramos porque en ese mandato inquisitorial solicitaba a los libreros que la

[22] F. Fernández del Castillo, *op. cit.*, p. 478.

[23] "Libros de Gerónimo de Salamanca (1612)", AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4217, exp. 35, fs. 16-17v.

relación de libros debía presentarse de forma alfabética, con nombres y sobrenombres y títulos de las obras. Posteriormente, el Santo Oficio pidió más datos, como años y ciudades de imprenta. En el siguiente testimonio del mercader podemos encontrar toda esta información:

> [*1*] Yten vn libro dela pontifical que trata de la vida i hechos notables de todos los sumos pontifeses y el estado de la yglesia cristiana conpuesto y ordenado por el doctor gonsalo de illescas abad de san frontes y benificiado de duenas[24]
> [*2*] vn libro se entitula las obras del poeta gregorio Silbestre ynpreso en granada en el car men delibrixa porSernando de aguilar en elaño de mill y quinientos y ochenta y dos[25]
> [*3*] vn libro ystoria del rebileon de los moriscos de granada hecha por luis del marmol caravaxal andante en corte de Su magestad ynpreso en la çiudad de malaga por Juan tiene acosta del autor año de mill y seiscientos[26]
> [*4*] vn libro yntitulado el biage entretenido de agustin de Roxas natural de la villa de madrid ynpreso en la enprenta Real de madrid en el año de mill y seiscientos y tres[27]
> [*5*] vn libro de los cien tratados Recopilado por melchior se Santa cruz de dueñas vezino dela çiudad de toledo ynpreso en toledo en caza de diego de aiala año de mill y quinientos setenta y seis años[28]

[24] Gonzalo de Illescas, *Historia Pontifical y Catholica: en la qual se contienen las Vidas y hechos notables, de todos los Summos Pontifices Romanos… Nuevamente por el Consejo Real, vista y examinada, y por orden del Consejo de la Sancta y general Inquisicion corregida, y limada … añadida en esta segunda impression*. En Salamanca, en casa de Domingo de Portonarijs, 1569, CCPB000332037-5.

[25] Gregorio Silvestre, *Las obras del famoso poeta Gregorio Sylvestre, recopiladas, y corregidas, por diligencia de sus erederos y de Pedro de Caçeres y Espinosa*. Impresso en Granada, en el Carmen de Lebrixa, por Fernando de Aguilar: vendese en casa de Pedro Rodriguez, 1582, CCPB000379718-X.

[26] Luis del Mármol Carvajal, *Historia del rebelion y castigo de los moriscos del Reyno de Granada…* Impressa en la ciudad de Malaga, por Iuan Rene, a costa del auctor, 1600, CCPB000000317-4.

[27] Agustín de Rojas Villandrando, *El viage entretenido… con una exposición de los nombres historicos y poeticos, que no van declarados…* En Madrid, en la Imprenta Real: vendese en casa de Francisco de Robles, 1603, CCPB001338417-1.

[28] *Libro primero de los cien tratados*, recopilado por Melchior de Santa Cruz de Dueñas. Impresso en Toledo: en casa de Diego de Ayala, 1576, CCPB000333374-4.

[6] otro libro florun sanctorun autor el Reberendo doctor gonsalo millan ynpreso en sevilla en caza de sebastian truxillo año de mill y quinientos y sesenta y seis años[29]

[7] vn libro yntitulado la coronica toriana ynpreso en toledo en caza de miguel Ferrer ynpresor de libros año de mill y quinientos y sesenta y dos años[30]

[8] vn libro de poesias autor pedro de padilla poeta[31]

[9] vn libro yntitulado exenplario contra los engaños peligros del mundo enprenta en la ciudad de saragosa de aragon autor gorgesic cosi aleman[32]

[*10*] vn libro de las comedias de lope de bega ynpreso en balladolid por Juan de boltillo en la calle de Samano año de 1609 años[33]

[*11*] vn libro del autor lope de bega yntitulado ySidro labrador de madrid enprenta luis sanches año 1592 años[34]

[*12*] vn libro de la vida dela madelana el autor frai pedro chaves dela orden de San benito ynpreso en la ciudad de antequera por andres lobato año de 1576 años[35]

[29] No hemos encontrado esta edición: Pedro de la Vega, *Flos Sanctorum. La vida de nuestro señor Iesu Christo y de su sanctissima madre y de los otros sanctos segun la orden de sus fiestas… agora de nueuo corregido y emmendado y añadido vidas de otros Sanctos que no se han impresso en otros Flos Sanctorum…* [añadida por el doctor Millán]. En Seuilla: en casa de Iuan Gutierrez… a costa de Francisco Diaz y Francisco de Aguilar, 1569, CCPB000010142-7.

[30] No hemos encontrado esta edición: Guido delle Colonne, *La coronica troyana en romance*. Toledo: [Juan Varela de Salamanca], 1512, CCPB000005817-3.

[31] Pedro de Padilla (OC), *Thesoro de varias poesias…* Impresso en Madrid: en casa de Francisco Sánchez, 1580, CCPB000380805-X.

[32] Calila y Dimna, *Exemplario contra los engaños y peligros del mundo*. Emprentado en… Caragoça de Aragon: Por la industria de George Coci Aleman, 1515, 13 Otobre, CCPB000003940-3.

[33] Lope de Vega, *Las comedias del famoso poeta Lope de Vega Carpio, recopiladas por Bernardo Grassa. Agora nueuamente impressas y emendadas, con doze entremeses añadidos…* En Valladolid: por Iuan de Bostillo: vendese en casa de Antonio Coello, 1609, CCPB000037625-6.

[34] No hemos encontrado esta edición: Lope de Vega, *Isidro: poema castellano de Lope de Vega Carpio… en que se escriue la vida del bienauenturado Isidro, labrador de Madrid, y su Patrón diuino*. Madrid: por Luis Sanchez: vendese en casa de Iuan de Montoya, 1599, CCPB000027451-8.

[35] Pedro de Chaves (OSB), *Libro de la vida, conuersion y alta perfection de sancta María Magdalena…* Fue impressa la presente obra en la muy noble ciudad de Antequera, por Andres Lobato, 1576, CCPB001184561-9.

[*13*] vn libro de orlando el furioso de ludubico ariosto por don geronimo devrrea ynpreso en bilbao por matias mares año de 1583 años[36]

[*14*] vn libro yntitulado primera parte de la angelica de luis barahona de soto ynpreso en granada en caza de hugo de mena de juan dias mercader de libros[37]

[*15*] vn libro yntitulado lucha espiritual y amoroça entre dios y el alma autor frai Juan de los angeles predicador y difinidor de la probincia de San Jose en balencia en caza de pedro patricio año de 1602 años[38]

[*16*] vn libro del rosario de nuestra señoria del padre maestro frai luis de granada ynpreso en cordova en casa de francisco de Sea ynpresor de libros[39]

[*17*] otro libro yntitulado debosionario y contenplaçion sobre los quinze misterios del Rosario de nuestra señora autor frai baltazar de Salas en madrid por francisco sanches año de 1588 años[40]

[*18*] otro libro de la ynstitucion y fundacion de la santisima trenidad ynpreso en Cordova en caza de Juan batista[41]

[*19*] otro libro de frai pablos de santa maria autor frai Jeronimo moreno de la dicha orden ynpreso en el conbento de san pablo de sebilla año de 1609 años[42]

[36] Lodovico Ariosto, *Orlando furioso de Luduico Ariosto; traduzido de la lengua toscana en la española Ludouico Ariosto, y a cada Canto annotaciones… nueuamente traduzidas de la… lengua toscana*. Impresso en Bilbao por Mathias Mares, 1583, CCPB000000018-3.

[37] Luis Barahona de Soto, *Primera parte de la Angelica… Con aduertimientos a los fines de los cantos y breues Summarios a los principios…* por el Presentado Fray Pedro Verdugo de Sarria. Granada: en casa de Hugo de Mena: a costa de Ioan Diaz, 1586, CCPB000001731-0.

[38] Juan de los Angeles (OFM) (1536-1609), *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma…* En Valencia: en casa de Pedro Patricio Mey, vendese en casa de Francisco Miguel, 1602, CCPB000173388-5.

[39] Solamente hemos encontrado ediciones romanas y venecianas del siglo XVI.

[40] Baltasar de Salas, *Deuocionario y contemplaciones sobre los quinze misterios del Rosario de Nuestra Señora: autoriçado con exemplos de la Sagrada Escritura…* En Madrid: por Francisco Sá[n]chez, 1588, CCPB001202670-0.

[41] *La institucion o fundacion y summario de indulgencias de la Sanctissima Trinidad de la redempcion de captivos*. Impresso en Cordova: en casa de Iuan Baptista Escudero: a costa de Iuan de la Fuente, 1581, CCPB000013684-0.

[42] Jerónimo Moreno (OP), *La vida y muerte y cosas milagrosas que el Sr. a hecho por el bendito F. Pablo de S[a] María… de la Orden de Predicadores Portero que fue de S. Pablo de Seuilla…* Impreso en el Conuento de S. Pablo de Seuilla, por Francisco perez, inprensor de libros, 1609, CCPB000210743-0.

> [*20*] otro libro yntitulado coloquios espirituales y sacramentales y cansiones dibinas conpuesto por el poeta fernan gonsales deslaba clerigo presbitero en la enprenta de diego lopez de abalos en mexico año de 1610 años[43]
>
> Jeronimo De Salamanca.

Lo expuesto antes permite preguntarnos si el expediente que hoy conocemos fue el mismo que trabajó Fernández del Castillo. Tenemos razones y evidencias suficientes para afirmar que no; más bien, que el expediente debió contener más información y, por lo tanto, Fernández del Castillo escogió qué documentos y cuáles no se integraban a ese proyecto cultural de González Obregón. Es lo mismo que podemos creer en el caso de los documentos que Edmundo O'Gorman publicó en 1939; pero esa es otra historia que contaremos en otra ocasión.

Ahora bien, no es posible afirmar con certeza si la memoria del mercader Salamanca respondía al mandato de 1612 o al edicto citado que amplificó socialmente el efecto del control inquisitorial de libros. Por ejemplo, ahí se encontraba en venta la *Historia pontifical* de Illescas que fue prohibida en España hasta 1583 aunque la censura romana la había prohibido desde 1569 ordenando que no se imprimiese.[44] Esto no fue así, pues hubo varias ediciones y algunas circularon en el territorio novohispano. La que Salamanca tenía no debió ser la primera edición de 1564 sino la segunda de 1569, pues a partir de ésta aparentemente ya se supo que el autor era "abad de san frontes y benificiado de duenas". Decimos *aparentemente* porque no se conserva la portada de 1564 y la segunda edición ya había sido "vista y corregida" por el Santo Oficio.

Afortunadamente hallamos evidencias que muestran cómo desde 1585 los libreros entregaron este tipo de listas a los inquisidores para su revisión, que además entregan en testimonio de verdad y de frente a sus creencias: "Y en dios y en mi conciencia no tengo mas libros destos y juro por la señal desta cruz questo que digo es verdad y por ella lo

[43] Fernán González de Eslava, *Coloquios espirituales y sacramentales y poesías sagradas*, 1610. No hemos encontrado un ejemplar.

[44] Enrique Gacto, "Censura política", pp. 24-26.

firmo de mi nombre fecha en esta quarta del masescuela de mi deresdo por diez y ocho de julio de 1585 años. Andres garcia".[45]

Otras listas de fechas posteriores de mercaderes y libreros indican el cumplimiento regular de la normativa inquisitorial por este grupo profesional, aunque se afirme que no lo hacían. Hay quienes basan sus afirmaciones en expedientes que no se conservan completos, sin apreciar que se trata de un procedimiento también discursivo cuya reiteración no se explica en la falta de cumplimiento, sino en el adoctrinamiento como parte de la pedagogía del miedo. Es decir, estrategias de disciplinamiento social que fueron empleadas para todos sin excepción, como testimonian las evidencias documentales. Lamentablemente, los documentos conservados están muy dispersos en nuestro repositorio nacional y es evidente que no han sido bien identificados. En la memoria del citado Andrés García no se mencionó nada sobre algún procedimiento inquisitorial, pero igualmente este personaje informa puntualmente sobre sus libros:

> [*1*] ytem Un repertorio de los tienpos añadido al aqual fin desde el Año de mil quinientos y setenta y seis hasta el año de seis sientos por el Reberendo padre anbrosio de gante de la orden de san Bernardo en alcala de henares en casa de Hernan ramires ynpresor de libros Año de 1581 años.[46] No tiene autor.
>
> [*2*] ytem Rosario y salterio de nuestra señora aun sus misterios yndulgencias fue ynpreso en alcala de henares en casa de julio de villanueba ynpresor Año de 1570 años.[47]

[45] "Libros del mercader Andrés García (1585)", AGN, *Jesuitas*, vol. 1-14, exp. 105, fs. 688.

[46] No hemos encontrado esta edición: Ambrosio de Gante (o. Cist.), *Repertorio de los tiempos, añadido, el qual sirue desde este año de M.D.lxxvj hasta el año de M.D.C. por el R.P.F. Ambrosio de Gante, de la orden del glorioso doctor sant Bernardo*. En Medina del Campo: impresso con licencia de los señores del consejo real, por Francisco del Canto, 1576, CCPB000010988-6.

[47] *Psalterio, o Rosario de Nuestra Señora con sus mysterios, y indulgencias* [trad. Cristóbal de Valenzuela], Alcalá de Henares, Juan de Villanueva, 1570. Se encuentra registrado en Julián Martín Abad, *La imprenta en Alcalá de Henares*, vol. II, p. 890. El impresor Juan de Villanueva trabajó en Alcalá de Henares entre 1565 y 1571, y después en Llérida entre 1572 y 1576. En ambas ciudades estuvo asociado al impresor Pedro de Robles hasta su

[3] ytem onesto y agradable entretenimiento por de damas y gala conpuesto por juan francisco casabado caballero napolitano tadusido de lengua toscana en nuestra bulgar por francisco tuchado vecino de baesa ynpreso en granada con licencia de los señores del consejo real en casa venerabut año de mil quinientos y ochenta y dos.[48]

[4] ytem segunda parte del onesto y agradable entretenimiento conpuesto por el noble caballero francisco custravula de carabagio napolitano y traducido de lengua toscana en nuestra vulgar por francisco tuchado vecino de baesa ynpreso en baesa en casa de juan montoya año de mil y quinientos y ocho años.[49]

Todos estos documentos dan cuenta de colecciones privadas relacionadas con frailes, abogados o doctores, pero también con escribanos, sastres o plateros. La mayoría únicamente informa de los libros que una persona tenía o deseaba reportar cuando la Inquisición invocaba su autoridad para saberlo. Juan Gutiérrez, vecino de la capital novohispana, informó de los libros comprados de "dos años a esta parte" en una memoria que tampoco está fechada:

[1] ytem un libro armado flo santorum de las bidas de los Patriarcas y Profetas conpuesto Por El maestro Alonso de Villegas ynpreso en alcala de henares en casa de andres sanchez año de mil y seisientos y nueve[50]

muerte y su viuda se trasladó a trabajar en Zaragoza. Juan Delgado Casado, *Diccionario de impresores españoles*, vol. 2, pp. 712-713.

[48] Gianfrancesco Straparola, *Honesto y agradable entretenimiento de Damas y Galanes, compuesto por el señor Ioan Francisco Caruacho… y traduzido de lengua toscana en nuestra vulgar, por Francisco Truchado vezino de Baeça*. Impresso en Granada: en casa de Rene Rabut: a costa de Francisco Garcia y Ioan Diaz, 1582 (1583), CPB000024173-3.

[49] No hemos encontrado esta edición: Gianfrancesco Straparola, *Segunda parte, del honesto y agradable entretenimiento, compuesto por… Francisco Straparola de Caruacho… y traduzida de lengua toscana, en la nuestra vulgar, por Francisco Truchado vezino de Baeça*. Impresso en Baeza: en casa de Iuan baptista de Montoya, 1581, CCPB000024172-5.

[50] Alonso de Villegas, *Flos Sanctorum: segunda parte y historia general en que se escriue la vida de la Virgen Madre de Dios y Señora nuestra y las de los santos antiguos, que fueron antes de la venida de nuestro Saluador al mundo: colegidas assi de la Diuina Escritura, como de lo que escriuen acerca desto los sagrados doctores y otros autores graues y fidedignos…*, por el maestro Alonso de Villegas… emendadas algunas cosas por el mesmo autor. En Alcala de Henares: en casa de Andres Sanchez de Ezpeleta, 1609, CCPB000794666-X.

[2] ytem otro libro llamado flo santor de las bidas de los santo conpuesto Por El Padre Pedro de ribadeneria de la conpañia de jesus faltan ojas al Pricipio y no tiene razon de la ynpresion[51]

[3] ytem unas oras de oraciones y exercicios conpuestos Por el Padre fray Luis de granada ynPreso en sebilla en casa de alonso gamarra año de mill y seisientos y tres.[52]

Estos ejemplos aportan prácticamente toda la información necesaria para localizar esas ediciones en repositorios contemporáneos y desafían a quienes han opinado sobre la escasa información que aportan. En conjunto, memorias e instrucciones inquisitoriales indican interesantes caminos para futuras reflexiones. La primera es la posibilidad de que los inquisidores novohispanos encontraran una forma de hacerse cargo de las instrucciones de la Suprema sin mencionar la edición que se buscaba. Es decir, al solicitar la lista de los libros en posesión abría el campo de búsqueda de ciertas ediciones prohibidas, expurgables y sospechosas. La segunda es que esta tarea fue posible y funcionó gracias al disciplinamiento social que el Santo Oficio ejercía a través de todos sus discursos, prácticas y representaciones socialmente manifiestos. Así ordenaron la entrega de estas memorias y las recibieron para su efectivo control de libros.

EL EFECTO INQUISITORIAL DEL DISCIPLINAMIENTO SOCIAL

Hasta donde tenemos noticia, los inquisidores de este territorio no realizaron ninguna inspección sorpresiva como se hicieron en la península. Por el contrario, avisaban a los libreros que iniciarían el procedimiento

[51] Pedro de Ribadeneira (SI), *Flos Sanctorum o Libro de las vidas de los santos, escrita por el Padre Pedro de Ribadeneira de la Compañia de Iesus… primera parte, en la qual se contienen las vidas de Christo Nuestro Señor y de su santissima madre y de todos los santos que reza la Yglesia Romana en los seys primeros meses del año*. En Madrid: por Luis Sanchez, 1599, CCPB000185843-2.

[52] No hemos encontrado esta edición: Thomas à Kempis (CRL), *Contemptus mundi, nueuamente romancado y corregido. Y un breue tractado de oraciones y Exercicios de deuocion, recopilado por… L. de Granada, de la orden de S. D*. En Sevilla: en casa de Andrea Pescioni, 1582, CCPB001007002-8. De ese año se conserva una edición de Barcelona.

y que éstos debían entregar las listas ordenadas. Así se desprende de las inspecciones realizadas en 1655, 1708, 1757 y 1768, cuya documentación se conserva en parte, y en las cuales los propios libreros firmaron de enterados, puesto que siempre eran acusados de incumplimiento.[53] Quienes conocen alguna de estas memorias, ya sea originales o través de la obra de Edmundo O'Gorman,[54] coincidirán con nosotros en que no son documentos que se hacen de un día para el otro.

Menos aún en el siglo XVII durante el cual se daba mayor cumplimiento a la instrucción inquisitorial sobre la información bibliográfica requerida y que está contenida en esas relaciones. Otras evidencias de fecha posterior han demostrado que fueron escribanos calificados quienes hicieron algunas de estas memorias, por lo que al parecer se hacían con cierta antelación, a pedimento de los libreros. Ante el cuestionamiento inquisitorial Juan de León declaró que tenía "citado al amanuense que le forma sus listas de libros para el día de mañana, y ponerlo por efecto".[55] Es posible que algunos lectores hicieran lo mismo, según fuera el caso, aunque aparentemente lo hicieron por su propia mano.

Ahora bien, las memorias entregadas por los libreros en la Ciudad de México en 1655 —respondiendo al mandato inquisitorial de 1612— muestran los libros que éstos tenían en su poder. Algunas de estas listas están ordenadas alfabéticamente, otras dan detalles de lugar y año de edición, mientras otras más solamente señalan los títulos de las obras.[56] Por otro lado, en el proceso inquisitorial contra Melchor Pérez de Soto —quien fue acusado por expresar enunciados heréticos y no por leer o tener libros prohibidos— el secuestro de sus bienes en 1655 mostró la existencia de una biblioteca de 1 502 libros, entre los cuales había algunos prohibidos. El inventario lo realizaron el

[53] "Autos hechos sobre la visita de librerías u revisión de libros, en virtud de orden del ilustrísimo señor obispo de Ceuta, inquisidor general, y los señores del Consejo de la General Inquisición (1708)", AGN, *Inquisición* 732, segunda parte, exp. 19, fs. 532.

[54] Edmundo O'Gorman, "Bibliotecas y librerías coloniales, 1585-1694".

[55] "Expediente y providencias sobre la desobediencia de los libreros a las ordenes del Tribunal sobre presentación de las listas de sus libros a consecuencia de lo pedido por el señor Inquisidor Fiscal en los escritos que dan principio al cuaderno primero de este expediente (1768)", AGN, *Inquisición* 825, exp. 3, fs. 159.

[56] "Memorias de los libros que presentaron en este Tribunal los libreros que hay en México (1655)", AGN, *Inquisición* 438, fs. 448.

secretario del Santo Oficio, Eugenio de Saravia, y el notario en turno, José de Almonazar Salazar.

En esa memoria se enunciaron los libros que debían ser expurgados, así como aquellos que estaban señalados en el respectivo índice inquisitorial. Los que contenían enunciados prohibidos o cuyo título se encontraba en el índice expurgatorio debían corregirse; incluso si ya estaban censurados debían ajustarse al índice más contemporáneo. Mientras que, los demás, debían ser llevados a la cámara del secreto de la Inquisición o regresarse a la esposa de Pérez de Soto junto con otras mercancías.[57]

Tres años antes de la memoria de los bienes de Melchor se presentó a una audiencia matutina inquisitorial Nicolás de Robles, vecino de Michoacán. Ese 11 de diciembre ante el inquisidor, doctor don Francisco de Estrada y Escobedo, declaraba ir por su propia voluntad y "por el descargo de su conciencia". Robles señalaría que Melchor Pérez de Soto le había pedido tradujese del latín a lengua romance "un libro de a folio de dos dedos de alto". Al realizar la traducción, Robles reparó en las siguientes cuestiones del texto:

> sobre el libre albedrio y querer alcanzar los futuros contingentes que le parecieron materias escrupulosas y que era imposible dejar de estar prohibidas. Y que aunque lo entendio conocio assi prosiguio en traducir dicho libro hasta el fin […] y que habiendo acabado de traducir dicho libro se lo llevo original al Padre Alonso de Medina de la Compañia de Jesus […] comunicandole […] su escrupulo por ser todo lo mas astrologia Judiciaria prohibida por el santo oficio como se lo dijo tambien […] el dicho Padre Medina.[58]

Firmada y jurada su declaración, sin ninguna petición explícita por parte del Santo Oficio, Nicolás de Robles había señalado la figura de un transgresor. Señalamientos similares o las memorias de libros formaron parte de un disciplinamiento social que puso en marcha estrategias de control sin necesidad de recurrir a un aparato de vigilancia, como

[57] "Inventario de los libros que se le hallaron a Melchor Pérez de Soto vecino de este ciudad (1655)", AGN, *Inquisición* 440, fs. 104-105.

[58] "Causa criminal contra Melchor Pérez de Soto (1655)", Biblioteca Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Colecciones Antiguas*, vol. 2, 29, fs. 230v.

serían las visitas domiciliarias en busca de libros prohibidos o fuertes castigos por poseerlos.

En el caso de las memorias de libros entregadas por los propios libreros de la Ciudad de México también se observa ese disciplinamiento. El proceso inquisitorial tuvo una tendencia pedagógica, ya que los libreros debían acostumbrarse al trámite inquisitorial: hacer el registro de sus mercancías, pedir a un escribano realizar la lista, firmarla y entregarla al Santo Oficio. Estrategia no sólo para los impresores y los mercaderes sino también para el propio aparato inquisitorial: recibir la memoria, revisar que cumpliera los requisitos, cotejarla con los índices y solicitar material para su expurgo en caso de ser necesario.

Aunque existía el índice inquisitorial y algunas veces el proceso sólo señalaba y solicitaba al lector o mercader de libros que llevase el ejemplar en cuestión, no había un formato homogéneo para las censuras ni para las calificaciones. Este es un campo que hay que explorar en futuros estudios sobre la Inquisición novohispana, ya que ambas muestran diálogos muy interesantes entre cuestiones teológicas, científicas o asuntos morales; siempre al tanto de las últimas noticias en nuevos impresos u obras de interés general.

Los propios inquisidores marcaron, subrayaron y señalaron sus propias dudas al momento de cotejar los índices inquisitoriales con las memorias entregadas. Así se observa en la memoria del mercader Juan de Oviedo Córdoba de 1660, donde se aprecian las marcas de un inquisidor señalando con un "ojo" aquellos títulos que probablemente necesitarían una revisión.[59] Un tipo de marca que no tiene la memoria de Hipólito de Rivera de 1655, quien tenía nombramiento de corrector de libros por la Inquisición.[60] Esto quizá justifique las notas de "expurgado" o "puesta la nota que manda el expurgatorio" que se encuentran en su memoria y que probablemente escribió el propio Rivera.[61]

[59] "Memoria de los libros de Juan de Oviedo y Córdova 1660", AGN, *Inquisición* 581, exp. 3, fs. 401r.

[60] "Nombramiento de corrector de libros a Hipólito de Rivera, vecino de la Ciudad de México, y comisión para que recoja todos los prohibidos, y papeles y estampas (1654)", AGN, *Inquisición* 438, exp. 30, fs. 1.

[61] "Memoria de libros de Hipólito de Ribera, librero, hecha por mandado de los señores inquisidores de esta Nueva España (1655)", AGN, *Inquisición* 438-2, exp. 43, fs. 496.

En otras ocasiones esa estrategia pedagógica o de disciplinamiento permitía localizar a aquellos lectores que se delataban a sí mismos quizá por accidente. Es el caso de algunos poseedores de libros quienes, después de reiteradas ocasiones, eran advertidos por el incumplimiento de la solicitud. Por ejemplo, el caso de Gabriel López de Bonilla, quien en septiembre de 1664 solicitó una licencia de impresión para su pronóstico astrológico titulado "Diario y Discursos Astronómicos Morales y Políticos segun la Revolucion y Eclipses de este año que Viene de 1665". Además de las censuras realizadas por los inquisidores, la licencia fue rechazada más de una vez porque el manuscrito tenía citas de libros sin expurgar. Al verlas, los inquisidores asumieron que Bonilla poseía libros del índice expurgatorio por lo que era necesario los llevara a su presencia:

> todavia ignora Lo mas trivial como es Los autores que se han expurgado y se contienen en el indice expurgatorio negando de algunos que en el estan el que lo esten de que tambien se dexa presumir que si el los tiene no estan como deben expurgados Francisco Juntino y Henrrico Rantziolo porque sera mui conforme a la esta administracion de Justicia y a la exequcion de las Bullas Apostolicas que se le manden exhibir para que se expurguen y que de dicho Diario se borre y tilde lo annotado por d dichos Padres qualificadores y assi lo suplico a Vuestra Señoria que acordara lo mas conforme a Justicia […] Y q se notifique a dicho Gabriel Lopez de Bonilla, que dentro de dos dias exiba Y presente las Obras q tubiere de francisco Juntino, Y de Henrrico Rantzolio para que se expurguen como por el Indice expurgatorio esta Mandado, Y que lo cumpla pena de Cinquenta pessos, Y assi lo acordaron Mandaron y firmaron.[62]

Como se puede ver, la búsqueda de proposiciones heréticas llevó a la solicitud de los libros en los que éstas se encontraban. Los impresores, mercaderes o ciertos lectores conocían los índices inquisitoriales; algunos de ellos, como Hipólito de Rivera, a cabalidad. También, como muchas personas, conocían las temáticas generales o las obras específicas prohibidas en los edictos, como cuestiones confesionales, astrología judiciaria, predicciones y juicios relacionados con asuntos políticos, por

[62] "Solicitud de licencias de impresión", AGN, *Inquisición* 670, fs. 68v-69.

mencionar algunas. Al mismo tiempo, era común que los edictos cambiaran, y mientras se revisaban algunos impresos éstos podrían circular en varias ciudades. Es el caso de los libros que Juan Hurtado de Leyva, "encomendero del puerto de Acapulco, tiene [y] bive junto a la Santisima Trinidad de esta ciudad de Mexico",[63] de quien no podemos determinar en qué lugar se enteró de la petición inquisitorial, pero desde luego la entrega diligente de su memoria da cuenta de este disciplinamiento:

> [*1*] Un libro intitulado jornadas para el cielo del padre frai Cristobal Moreno de la orden de sant francisco en alcala de henares año 1599[64]
>
> [*2*] Tres libros en un cuerpo de frai luis de granada de la oracion debocion y ayuno y limosna y guia de pecadores faltale la primera oja para la licencia del consejo ser del año de 1567[65]
>
> [*3*] Un libro intitulado luz del alma crisptiana contra la ceguedad e ignorancia por frai felipe de meneses de la orden de predicadores en alcala de henares año 1574[66]
>
> [*4*] Coloquios espirituales y sacramentales y canciones divinas por fernan Gonzales deslava Clerigo presvitero en mexico año de 1610[67]
>
> [*5*] Un libro de la cofradía de nuestra señora del Carmen y de sus indulgencias por el padre frai thomas de jhesus de la misma orden en mexico año de 1603[68]

[63] "Libros de Juan Hurtado de Leyva (1612)", AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4217, exp. 48, fs. 39-39v.

[64] Cristóbal Moreno del Camino (OFM), *Libro intitulado Iornadas para el cielo*. Impresso en Alcala de Henares: en casa de Iuan Gracian, 1599, CCPB000030800-5.

[65] No hemos encontrado esta edición: Luis de Granada, *Libro de la oración, y meditación: en el qual se tracta de la consideración de los principales mysterios de nuestra Fe, con otros tres breues tractados de la excellençia de las principales obras penitenciales que son Lymosna, Ayuno, y Oración, compuesto por fray Luys de Granada, de la Orden de Sancto Domingo… Sale agora nueuamente añadido y emendado, y quasi hecho de otro nueuo, por el mismo author*. En Salamanca: en casa de Andrea de Portonarijs, Impressor, 1568.

[66] Felipe de Meneses (OP), *Luz del alma christiana contra la ceguedad è ignorancia en lo que pertenece a la fe y ley de Dios… en el qual se da luz assi a los confesores como a los penitentes, para administrar el sacramento de la penitencia*, Alcalá de Henares: en casa de Juan Gracian; acosta de Iuan Lopez, 1574, CCPB000217872-9.

[67] Fernán Gonzalez de Eslava, *Coloqvios espirituales y sacramentales y Canciones divinas. Recopiladas por el R. P. Fernando Vallo de Bustamante*, México, D. Lopez Davalos, 1610. No hemos encontrado ejemplar, pero Palau lo registra en t. 3, p. 374, USTC 5028353.

[68] Tomás de Jesus (OCD), *Libro de la Cofradía de Nuestra Señora del Carmen y de sus indulgencias*, México: en la Emprenta de Henrico Martines, 1603, CCPB001339532-7.

[6] Un libro intitulado glosa intitulada segunda del moral sentido por luis de aranda vezino de Ubeda en granada año de 1575[69]

[7] Oficium B. marie de pio quinto con indulgencias y calendario gregoriano en madrid año de 1599[70]

[8] Otro oficio de nuestra señora de pio quinto con yndulgencias y calendario gregoriano en benecia año de 1595[71]

[9] Un te deum laudamus de mano Trocado a la virgen santisima que comiença Te matrem dei laudamus Temariam birjinem Comsitemum[72]

[10] Un librito de molde intitulado devoción a nuestra señora mui agradable anio señor Jesucristo y a su sanctisima madre y de mui gran provecho para la salvacion de las almas como cada uno se a de pager esclavo de nuestra señora pagandole su tributo cada año mes semana dia y ora. Contricion y oración del angel de la guardia impreso en el colegio de la compañía de jhesus no tiene impresor ni año[73]

[11] Un libro intitulado Tratos y contratos por frai Tomas de mercado de la orden de predicadores en Sevilla año de 1571[74]

[12] Silva de varia lecion por pedro mexia en Sevilla año de 1587[75]

[13] Arismetica de moya en granada año de 1590[76]

[69] Luis de Aranda, *Glosa intitulada segunda de moral sentido, à differencia de otra deste nombre, à los muy singulares Prouerbios del illustre señor don Yñigo Lopez de Mendoça, Marques de Santillana. Contienese mas en este libro otra glosa à veynte y quatro coplas de las trezieuntas de Iuan de Mena*, Granada: impressa en casa de Hugo de Mena, 1575, CCPB000699567-5.

[70] No hemos encontrado esta edición madrileña y es posible que se trate de una edición semejante a la del siguiente registro.

[71] Iglesia Católica, *Officium beatae Mariae Virginis, nuper reformatum, & Pij V pont. max. iussu editum. Cum Kalendario Gregoriano*. Venetiis: apud Iuntas, 1595 (Venetiis: apud Iuntas, 1595), IT\ICCU\CNCE\011814.

[72] Este registro da cuenta de un manuscrito que lamentablemente no podemos identificar.

[73] *Litaniae b. v. Mariae devocion de nuestra señora muy agradable a nuestro señor Jesu Christo, y a su santissima madre, y de muy gran provecho para la salvacion de las almas*. En Seuilla: por Bartolome Gomez, a la Carcel Real [s. a.], CCPB000424499-0. Según el catálogo el impresor ejerció en Sevilla entre 1603 y 1620.

[74] Fray Tomás de Mercado (OP), *Summa de tratos y contratos*, Sevilla: en casa de Hernando Diaz, 1571, CCPB000017661-3.

[75] Pedro Mexía, *Silva de varia lecion*, Sevilla: En la Enprenta de Fernando Diaz: A costa de Alonso Mata, 1587, CCPB000017476-9.

[76] Juan Pérez de Moya, [*Arithmetica practica y speculativa, del Bachiller Iuan Pérez de Moya*]. En Granada: en casa de Hugo de Mena: a costa de Ioan Diaz, 1590, CCPB000714051-7.

[*14*] Coronica llamada las dos Conquistas del Reino de napoles en çaragoça año de 1559[77]

[*15*] quilatador de la plata oro y piedras por Juan arfee en Valladolid año de 1577[78]

[*16*] historia de la nueva mexico del capitan billagra en alcala año de 1610[79]

[17] un libro intitulado avicene medicorum arabum principio liber canonis[80]

[*18*] Otro libro yntiutlado ypocratisco y medicorum omnium lonze principis opera que apud nos exs. ant. omnia[81]

[*19*] Un libro intitulado principis avicene liber primus de Unibersalibus medige es benecie preciotibg[82]

[20] Dos libros intitulados Juanis bustamantinis Camarensis apud Complutenses filosofie et medicine primarie maderatori publici de animantibus escripture sacres[83]

[77] Hernando Pérez del Pulgar, *Cronica llamada Las dos conquistas del reyno de Napoles: donde se cuentan las… virtudes del… Rey don Alonso de Aragon; con los hechos y hazañas… que… hizo el gran Capitan Gonçalo Hernández d[e] Aguilar y d[e] Córdoba; [con] las… obras de…. Mendoça y don Hugo de Cardona… Pedro Nauarro, Diego Garcoa de Paredes y de otros*, Zaragoza: en casa de Miguel Capila, 1559, CCPB000000255-0.

[78] Juan de Arfe y Villafañe, *Quilatador de la plata, oro y piedras, conforme a las leyes reales y para declaración de ellas*, Madrid, en casa de Guillermo Droy, 1598, CCPB000277952-8.

[79] Gaspar de Villagrá, *Historia de la Nueua Mexico*, Alcalá: por Luys Martinez Grande: a costa de Baptista Lopez, 1610, CCPB000509917-X.

[80] Avicenna, *Auicennae Arabum medicorum principis. Canon medicinae quo vniuersa medendi scientia pulcherrima, & breui methodo planissime explicatur. Eiusdem De viribus cordis. [De] remouendis nocumentis in regimine sanitatis. [De] syrupo acetoso*. Cantica. Venetijs: industria ac sumptibus Iuntarum, 1595 (Venetijs: *apud* Iuntas, 1595), IT\ICCU\PUVE\003683.

[81] Hippocrates, *Hippocratis Coi medicorum omnium longe principis, opera: quibus maxima ex parte annorum circiter duo millia Latina caruit lingua: Graeci uero & Arabes, & prisci nostri Medici, plurimis tamen utilibus praetermissis, scripta sua illustrarunt: nunc tandem per M. Fabium Rhauennatem, Gulielmum Copum Basiliensem, Nicolaum Leoniceum, & Andream Brentium… donata, ac iamprimum in lucem aedita…* Basilea, en Oficina Andreae Cratandri, 1526 (Basileae: per Andream Cratandrum excusum, mense augusto 1526), IT\ICCU\TOOE\013968.

[82] Avicenna, *Principis Auicennae Liber primus. De vniuersalibus medicae scientiae praeceptis. Andrea Gratiolo Salodiano interprete. Adiectis vtilissimis eiusdem interpretis scholijs Hippocratis, & Galeni praecipue loca commonstrantibus…* Venetijs: *apud* Franciscum Zilettum, 1580, IT\ICCU\CNCE\003552.

[83] Esta es la obra que se conserva y coincide con la fecha de la memoria: Juan Bustamante de la Cámara, *Iohannis Busthamantini Camaerensis… De animantibus scripturae sacrae. Ad diuos Iustum, pastorem, & Didacum Complutensium tutellares. Tomus primus: De reptilibus vere animantibus sacrae scripturae… cum duplici locupletissimo indice*, Compluti: ex officina

[*21*] Tratado sobre la maravillosa obra de la dentadura y boca por el licenciado miguel de castillo en Madrid ano de 1570[84]

[*22*] Lunario y nasimiento de enrico martinez en mexico en su emprenta del ano de 1604[85]

[*23*] manual de breves meditaciones por el padre nicolas de arnaya de la compañía de Jhesus año de 1611[86]

[*24*] Un Romanzerillo sin principio ni fin[87]

[*25*] conquista de las yslas de Canaria[88]

[*26*] el ariosto en Toscano[89]

Ioannis Graciani, apud viduam, 1595, IT\ICCU\CAGE\031601. Lamentablemente no puede tratarse de la obra en dos volúmenes que fue impresa aparentemente en 1620.

[84] Francisco Martínez de Castrillo, *Tractado breve y compendioso, sobre la marauillosa obra de la boca y dentadura, compuesto por el licenciado Martinez de Castrillo… De nueuo enmendado y añadido por el mismo autor, donde se tracta la Theorica y Practica deste arte*, Madrid: en casa de Alonso Gómez, 1570, CCPB000017151-4.

[85] No hemos encontrado ejemplar con dicho título. Sin embargo, el Universal Short Title Catalogue (Universidad de San Andrews) registra un impreso del mismo año: Henrico Martínez, *Lunario y regimiento de salud*, de Henrico Martinez, México: [s. n.], 1604, USTC 5028291 Por su parte, Francisco de la Maza registra varios impresos del alemán en el mismo año. Destaca un *Discurso sobre la magna conjunción de los Planetas Jupiter y Saturno acaecida en 24 de diciembre de 1603 en el 9 grados de Sagitario*, aunque señala que "nadie ha visto jamás un ejemplar". Dicho texto será insertado en su *Repertorio* de 1606. Francisco de la Maza, *Enrico Martínez. Cosmógrafo e impresor de Nueva España*, México, Ediciones de la Sociedad de Geografía y Estadística, 1943, pp. 48-73.

[86] Nicolás de Arnaya (SI), *Manual de breves meditaciones, para todo el año: útil y provechoso para las personas que tratan de oracion*, México: en la emprenta de viuda de Pedro Balli por Cornelio Adrian César, 1611, USTC 5028368.

[87] Este registro menciona un título muy común de literatura cortesana de origen medieval que con datos tan comunes resulta difícil identificar. Antonio Rodríguez-Moñino, "Las maravillas del Parnaso", y del mismo autor "El jardín de Amadores".

[88] Se podría tratar de dos obras manuscritas para 1612: Juan Núñez de la Peña, *Libro de las antigüedades y conquista de las Islas de Canarias*, y *Conquista de las siete islas de Canarias*, obra anónima. Ambas se conservan en la Biblioteca Nacional de España y disponibles digitalmente. La primera fue impresa muy tarde: *Conquista y antigüedades de las islas de Gran Canaria y su descripcion: con muchas advertencias de sus priuilegios, conquistadores, pobladores, y otras particularidades en la muy poderosa isla de Thenerife…* En Madrid: en la Imprenta Real: a costa de Florian Anisson, 1676, CCPB000198148-X.

[89] Ludovico Ariosto, *Orlando furioso de Ludouico Ariosto da Ferrara*. Ferrara: Giovanni Mazzocchi: (Impresso in Ferrara: per maestro Giouanni Mazocco dal Bondeno, adi XXII. de aprile 1516), IT\ICCU\CFIE\001471.

En la lista del encomendero Hurtado podemos encontrar un texto efímero escrito e impreso por el alemán radicado en Nueva España, Enrico Martínez.[90] Lleva el título de *Lunario y nasimiento* y aparece registrado dos años antes de su famoso *Repertorio de los tiempos*.[91] Como con otros textos de astrología judiciaria (lunarios, pronósticos o cartas de nacimiento), sus autores e impresores debían solicitar una licencia al Santo Oficio, previa a su publicación. En el caso de la astrología, tal como mencionamos en el caso de Gabriel López de Bonilla, los inquisidores comentaban los manuscritos y, si era el caso, censuraban las partes que consideraban contrarias a la fe católica y a la buena doctrina.

Todos estos documentos muestran una de las formas de las estrategias implementadas por los inquisidores para controlar los libros en circulación. Estrategias que necesariamente reconocían la posibilidad del engaño, la trampa y la transgresión. En efecto, el reconocimiento del establecimiento de una norma y su cumplimiento también implica admitir la existencia de los transgresores, quienes lo hicieron conscientemente a sabiendas de los riesgos que esas acciones implicaban. La documentación compilada hasta ahora abre un panorama para comprender que esas estrategias inquisitoriales se guiaron por una lógica indiciaria, pero, al mismo tiempo, que lectores, libreros y mercaderes aparentemente hicieron suya dicha lógica.

Ese es el efecto del disciplinamiento. Sin embargo, dar cuenta de los motivos por los cuales los libreros cumplían a cabalidad las solicitudes inquisitoriales o las transgredían parece estar relacionado con cuestiones de orden doctrinal o mercantil. Este último aspecto sería para evitar entrar en un proceso burocrático que retrasara la

[90] Kenneth C. Ward señala que Martínez, junto a los impresores Juan Ruiz y Antonio Calderón, "fueron también autores, y por lo tanto miembros de la élite letrada". Kenneth Ward, *México, Where They Coin Money and Print Books: The Calderon Dynasty and the Mexican Book Trade, 1630-1730*, p. 12.

[91] Enrico Martínez, *Repertorio de los tiempos, y historia natural desta Nueva España*, México: en la emprenta del mismo autor, 1606, CCPB001314059-0. Existe una solicitud de licencia del propio Henrico Martínez para un *Lunario y regimiento de salud* en 1609. Junto al *Discurso hecho sobre la magna conjunción de los planetas Júpiter y Saturno…*, incluido en su *Repertorio…*, notamos que el impresor alemán escribió varios folletos astrológicos en su periodo de actividad (1599-1611). "Solicitud de licencia por parte de Enrico Martínez", AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 3897, exp. 8.

venta o la distribución de alguna mercancía específica. Especialmente cuando sabemos que algunos lectores pedían ciertos libros para que fuesen traídos al territorio novohispano, como Carlos de Sigüenza y Góngora.[92]

Ahora bien, algunos documentos demuestran que la entrega de esas memorias se realizó mucho antes de lo que hemos supuesto y, al parecer, no respondieron a los índices inquisitoriales sino a instrucciones puntuales de la Suprema. Los testimonios más antiguos de mercaderes que hemos localizados están fechados en 1585 y al parecer fueron hechos cumpliendo el mismo tipo de demanda inquisitorial de 1612. Esas órdenes se expresaban socialmente a través del edicto y los lectores cumplieron incluyendo a los transgresores. La evidencia no indica que todos esos lectores mentían como bellacos; sino todo lo contrario, pues existía una valoración social de la honestidad.

Así, Antonio de Salinas declaró que había vendido una celestina sevillana de 1569,[93] una edición que no hizo que el inquisidor se levantase el hábito escandalizado de horror, pues en ese momento los inquisidores no estaban buscando a la alcahueta (la Celestina no sería mencionada hasta 1640) sino a otro tipo de proscrito. Lamentablemente no sabemos de qué obra o edición se trataba y si respondía a las peticiones específicas de la Suprema, que conocemos desde 1572, o al interés de los propios inquisidores novohispanos. Sus documentos indican que los inquisidores tenían más estrategias para encontrar la transgresión y que la meta máxima sería la censura y la denuncia por los propios miembros de las diferentes comunidades de interpretación. Éste sería el efecto más perfecto del disciplinamiento porque un interesado en la lectura de un texto prohibido habría comprendido perfectamente el riesgo para un alma cristiana y, al mismo tiempo, la importancia de la tarea inquisitorial.

Los lectores cumplían con la normativa inquisitorial, como lo evidencia el número de memorias de libros conservadas en diferentes periodos y el tipo de información que contienen. Además, la expresión

[92] Idalia García, "The Importation of Books into New Spain", p. 46.

[93] "Libros del mercader Antonio de Salinas (1585)", AGN *Jesuitas*, vol. 1-14, exp. 105, fs. 1.

"los libros que tengo" da cuenta de que son documentos elaborados por esas mismas personas y no por ninguna autoridad; cuestión que también se puede apreciar en los sobrescritos: "1612. Memoria de los libros de Juan Hurtado de Leyva".[94] Por otro lado, se aprecia una responsabilidad personal cuando afirman en testimonio de verdad que esos libros son los únicos que tienen, como lo hizo García de Cuadros: "Y juro a Dios y a esta cruz que no tengo otros ni tengo noticia de ellos y lo firmo de mi nombre".[95]

¿Podrían mentir? Evidentemente, pero no en hordas de salvajes, en tanto que los inquisidores confiaban en estos documentos para saber con certeza qué libros estaban circulando. En todos los testimonios localizados hasta ahora no hemos encontrado ninguna referencia a los objetos materiales. Es decir, siempre se habla de los libros que alguien tenía "en su poder" o que una persona estaba vendiendo, o un libro que alguien olvidó traer. Hay una honestidad implícita en los documentos, la cual se puede apreciar en los detalles que había en los libros y que algunos poseedores comunicaban como anotaciones manuscritas o incluso deterioros. En su memoria, Gabriel de Cugar precisó que tenía "otro libro que trata de los hechos del emperador Carlos quinto rey de España y de las yndias y tierra firme compuesto por el padre maestro frai prudencio de sandobal *no ba puesto el año que esta Ronpido* con privilegio en balladolid por sebastian de canas".[96]

Si se aprecia el detalle que hemos puesto en cursiva, el libro del buen Gabriel estaba roto justo en el lugar en que se imprimió el año, que es al lado derecho del escudo de Felipe II. Sin embargo, el señor Cugar no precisó si tenía la primera o la segunda parte de la obra, porque ambas se imprimieron en Valladolid, consecutivamente en 1604 y en 1606, por el mismo impresor.

Los inquisidores pudieron saber específicamente cuáles libros estaban buscando, pero eso habría arruinado la búsqueda del objeto prohibido tanto como la del sospechoso. Pedir los libros que las personas tenían

[94] "Libros de Juan Hurtado de Leyva", fs. 43.

[95] "Libros de García de Cuadros (*c.* 1612)", AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4935, exp. 69, fs. 1.

[96] "Memoria de los libros de Gabriel de Cugar", AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4217, exp. 40, fs. 26-26v.

abrió la telaraña de posibilidades y puso a prueba el libre albedrío de quienes poseían libros en la Nueva España. Cada vez que el Santo Oficio activaba este tipo de instrucción, una persona escogía informar sobre todos sus libros o no reportar aquel que sabía que le generaría un gran problema. Al final ese transgresor sabía que siempre tendría una oportunidad de redimirse y aquel que, como Melchor Pérez de Soto, jugó con fuego hasta que éste incendió su futuro. El cumplimiento de la instrucción igualmente mostró a los inquisidores el efecto del disciplinamiento social en el que indudablemente confiaron durante todo el periodo colonial.

Es importante precisar que, aunque hemos usado la palabra *lectores*, no podemos afirmar que los libros que se reportan eran leídos. Es decir, de lo único que dan cuenta estos testimonios es cuáles obras y qué ediciones estaban presentes en un momento específico. Por lo tanto, son lecturas disponibles. Estas personas también confían en la honestidad de los inquisidores, pues cuando recogen el libro saben que lo han perdido, pero que cuando lo expurgan será devuelto. En efecto, en varias cartas acordadas se establece puntualmente que hecha la corrección necesaria e indicada por el catálogo los libros deben ser devueltos a sus dueños.

Esta reflexión sólo es parte de una investigación en desarrollo que busca comprender la activa colaboración de lectores y libreros en los diferentes controles inquisitoriales. Sin ésta ninguno de los mecanismos de control hubiese sido realmente efectivo. La pedagogía del miedo no solamente es una idea peregrina de Bennassar,[97] sino que está expresada en numerosos textos inquisitoriales como parte de ese disciplinamiento social. El Santo Oficio empleó diferentes mecanismos para mostrar su poder y su autoridad en esas materias que mantenían tanto el orden social como la ortodoxia religiosa. Quizás el más importante sea el auto de fe y los castigos corporales o sociales que ejemplificaron y modificaron prácticas culturales.

Como en cualquier institución del pasado, hubo inquisidores pasionales y catetos tanto como otros legales y racionales. Sin embargo, hemos estudiado muy poco a los inquisidores como para comprender

[97] Bartolomé Bennassar, "Modelos de la mentalidad inquisitorial", pp. 175-177.

sus razones y sus obras. Estos hombres no eran corruptos insalvables sino, en su mayoría, personas que creían firmemente en la tarea que hacían y que honraban a la institución a la que pertenecían. Una institución que no actuaba sin norma, razón por la cual nos heredó tantos testimonios.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo
AGN: Archivo General de la Nación (México)
AHN: Archivo Histórico Nacional (España)

AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 3897, exp. 8.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4217, exp. 35.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4217, exp. 40.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4217, exp. 48.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4217, exp. 53.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4849, exp. 16.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 4935, exp. 69.
AGN, *Indiferente Virreinal*, caja 6089, exp. 5.
AGN, *Inquisición* 389, exp. 3.
AGN, *Inquisición* 438, exp. 30.
AGN, *Inquisición* 438-2, exp. 43.
AGN, *Inquisición* 440.
AGN, *Inquisición* 581, exp. 3.
AGN, *Inquisición* 670.
AGN, *Inquisición* 732, segunda parte, exp. 19.
AGN, *Inquisición* 825, exp. 3.
AGN, *Jesuitas*, vol. 1-14, exp. 105.

AHN, *Inquisición*, L.1050, 1604-1608.

Biblioteca Instituto Nacional de Antropología e Historia, *Colecciones Antiguas*, vol. 2, 29.

Referencias bibliográficas

Bennassar, Bartolomé, "Modelos de la mentalidad inquisitorial: métodos de su 'pedagogía del miedo'", en Ángel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial. Ponencias del Simposio Internacional sobre Inquisición*, Barcelona, Ariel, 1984, pp. 174-182.

Cabezas Fontanilla, Susana, "La carta acordada: nacimiento y consolidación de un documento inquisitorial", *Hidalguía. La Revista de Genealogía, Nobleza y Armas*, núm. 294, 2002, pp. 713-726.

Delgado Casado, Juan, *Diccionario de impresores españoles, siglos xv-xvii*, Madrid, Arco Libros, 1996.

Fernández del Castillo, Francisco, *Libros y libreros en el siglo xvi*, México, Archivo General de la Nación, 1914.

Gacto Fernández, Enrique, "Censura política e Inquisición: la 'Historia pontifical' de Gonzalo de Illescas", *Revista de la Inquisición*, núm. 2, 1992, pp. 23-40.

Galende Díaz, Juan Carlos, "Documentación inquisitorial: el edicto de fe. Revisión diplomática", *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, núm. 25, 2003-2004, pp. 777-795.

García, Idalia, "Atrás de la escena tipográfica: los impresores en la Nueva España", *Investigación Bibliotecológica*, vol. 29, núm. 66, mayo/agosto de 2015, pp. 105-137.

——, "The Importation of Books into New Spain During the Seventeenth Century", en Alexander S. Wilkinson y Alejandra Ulla Lorenzo (eds.), *A Maturing Market, The Iberian Book World in the First Half of the Seventeenth Century*, Leiden, Brill, 2017, pp. 45-66.

Martín Abad, Julián, *La imprenta en Alcalá de Henares (1502-1600)*, Madrid, Arco Libros, 1991, 3 vols.

Martínez de Bujanda, Jesús, *El índice de libros prohibidos y expurgados de la Inquisición española, 1551-1819*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2016.

Martínez Hernández, Gerardo, *La medicina en la Nueva España, siglos xvi y xvii*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.

Maza, Francisco de la, *Enrico Martínez. Cosmógrafo e impresor de Nueva España*, México, Ediciones de la Sociedad de Geografía y Estadística, 1943

Nesvig, Martin Austin, *Ideology and Inquisition: The World of the Censors in Early Mexico,* New Haven, Yale University Press, 2009.

O'Gorman, Edmundo, "Bibliotecas y librerías coloniales 1585-1694", *Boletín General de la Nación*, vol. 10, núm. 4, 1939, pp. 661-1006.

Palau, Antonio, *Manual del librero hispanoamericano. Inventario bibliográfico de la producción científica y literaria de España y de la América Latina desde la invención de la imprenta hasta nuestros días, con el valor comercial de todos los artículos descritos*, Madrid, Julio Ollero Editor, 1990, 7 tomos.

Peña Díaz, Manuel, *Escribir y prohibir: Inquisición y censura en los Siglos de Oro,* Madrid, Cátedra, 2015.

Quiroga, Gaspar, *Index et catalogus librorum prohibitorum…*, Madrid, Alphonsum Gomezium, 1583.

Rodríguez-Moñino, Antonio, "El Jardín de Amadores. Romancerillo del siglo de oro (1611-1679)", *Archivum. Revista de la Facultad de Filología*, núm. 10, 1960, pp. 5-52.

Rodríguez-Moñino, Antonio, "Las maravillas del Parnaso. Romancerillo del Siglo de Oro (1637-1640)", *Anuario de Letras*, vol. 1, 1961, pp. 75-98.

Romero de Terreros, Manuel, "La biblioteca de Luis Lagarto", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia* 8, 1-4, 1949, pp. 353-385.

Ward, Kenneth, *Mexico, Where They Coin Money and Print Books: The Calderon Dynasty and the Mexican Book Trade, 1630-1730*, tesis de doctorado, Austin, Universidad de Texas, 2013.

Doblemente fieles. Error y obediencia en los últimos años de la jurisdicción inquisitorial sobre bigamia. Una denuncia espontánea en Nueva España

*Martín Humberto González Romero**

El 27 de febrero de 1767 se presentó por voluntad propia ante fray Antonio García Navarro, fraile dominico y comisario de corte del Santo Oficio en la Ciudad de México, un hombre de 41 años, español originario de Granada, llamado José Sánchez Martínez. Declaró, "por descargo de su conciencia", ser culpable del delito de poligamia, implorando misericordia por su error. Hizo juramento de decir la verdad y, tras terminar su declaración, el documento preparado por fray José Rábago, notario, le fue leído para que diera cuenta de que se apegaba a todo cuanto dijo. El procedimiento siguió las formas acostumbradas en los tribunales de la Inquisición española. Al final, el declarante prometió guardar secreto sobre lo sucedido en la reunión y firmó con su nombre.[1]

Este tipo de denuncias espontáneas ante las autoridades inquisitoriales no eran del todo inusuales. Para el siglo XVIII, en el que podríamos hablar de una amplia cobertura territorial de la Inquisición, por

* El Colegio de México. Esta investigación es producto del curso "La Inquisición y el mundo católico moderno", impartido por Gabriel Torres Puga en El Colegio de México, como parte del programa de Doctorado en Historia. Agradezco al doctor Torres Puga por sus instrucciones y sus comentarios en el proceso de elaboración de este trabajo, y a mis compañeros y compañeras de curso, por las discusiones que ayudaron a darle su forma final. Este texto también se enriqueció con los comentarios hechos durante su presentación en el coloquio "Transgresiones en el Virreinato", organizado por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.

[1] "Proceso contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo. Denuncia espontánea", Archivo General de la Nación (AGN), *Inquisición*, v. 1069, exp. 5, fs. 170v-171v.

medio de sus tribunales y sus colaboradores esparcidos en la monarquía, no es de sorprender un caso como éste. Tras tres siglos de actividades, la Inquisición había llegado a formar una parte fundamental de la sociedad en los dominios españoles, aunque no sin sus respectivas controversias.[2] De todas formas, las denuncias espontáneas que, como ésta, se presentaban ante los representantes locales de la Inquisición, dan cuenta del grado de presencia que la institución había alcanzado en las prácticas de los sujetos. Alguien había cometido un error y lo sabía. Acercarse por voluntad propia, además, demuestra conocimiento de un ejercicio de justicia muy particular, en el que las muestras más sinceras de arrepentimiento del delincuente garantizarían al procesado mayor misericordia en la sentencia.

Sobre todo, la denuncia espontánea permite explorar una idea que circula en la literatura sobre la bigamia, y que trata de ilustrar una contradicción inherente a la jurisdicción que la Inquisición española tuvo durante un largo periodo sobre este delito. Más que por representar una sospecha de herejía, con la que la unían vínculos confusos, la bigamia se convirtió en un asunto de fe por ser una práctica desviante que atentaba contra el matrimonio en tanto sacramento. Al condenarla, sin embargo, los inquisidores se encontraron comúnmente con sujetos que no sólo no tenían opiniones contrarias a la Santa Fe Católica sino que se hallaban en problemas precisamente por seguir sus preceptos. Aunque quede clara la desviación de la norma cometida por los "casados dos veces", su situación no deja de ser contradictoria.

Cada una con sus motivaciones específicas, las trayectorias de los bígamos han dado cuenta de una búsqueda por insertarse formalmente en la comunidad por medio de los lazos de parentesco que conlleva el matrimonio. Al iniciar una nueva vida, los bígamos normalmente deciden ignorar las responsabilidades de un matrimonio pasado,

[2] A finales del siglo XVIII, las experiencias de intolerancia religiosa después de la Reforma (incluso en los imperios protestantes), las ideas de la Ilustración francesa y hasta el mismo pensamiento crítico español, se debatía sobre la pertinencia de la Inquisición y sus métodos. La Inquisición llegó a convertirse en un símbolo de la violencia propia de la intolerancia religiosa, así como del atraso español. Para una aproximación a estas críticas, véase Ricardo García Cárcel y Doris Moreno, "La Inquisición y el debate sobre la tolerancia en Europa en el siglo XVIII".

pero a la vez rechazan el concubinato y optan por unirse *in facie ecclesiae*. Aunque su actitud es fraudulenta, su camino es el de los preceptos de la Iglesia. El estudio de este caso de bigamia, que inicia por una denuncia espontánea, permite darle seguimiento a esta interpretación que abre la historiografía. Después de todo, si la bigamia como delito de fe significó la persecución de sujetos "doblemente católicos" (por decirlo de manera provocadora), denunciarse a sí mismos sería una muestra todavía más profunda de obediencia a la autoridad de la Iglesia. Incluso si el bígamo actuó de forma deliberadamente fraudulenta, la denuncia espontánea sería sintomática de su interés por enmendar su error ante la autoridad, o de su conocimiento de las consecuencias que le traería ese error.

En las siguientes páginas se explorará esta contradicción, abordando en un primer momento la discusión que la historiografía ha planteado sobre la jurisdicción inquisitorial acerca de la bigamia, así como sobre la variedad de motivaciones de los bígamos. Posteriormente, se discutirá la forma en que el combate de la Inquisición a la bigamia le dio forma a un mecanismo de control social con características específicas. En éste, llama la atención el contraste con la manera en que las autoridades eclesiásticas combatieron, por ejemplo, la fornicación y el concubinato. Pareciera, en ese sentido, que hay más espacio para la libertad de lo que se pensaría. Esto nos conducirá a una reflexión sobre las capacidades institucionales de la Inquisición. Frente a la imagen popular de una institución vigilante, capaz de acceder a las vidas privadas de los individuos, se nos revela un complejo entramado de relaciones que en gran medida dependió de la obediencia de los fieles para funcionar. Con suerte, estas reflexiones nos permitirán acercarnos a los sujetos y a la manera en que la Inquisición llegó a moldear sus ideas sobre la sociedad católica hispánica, así como sus formas de actuar en ésta. Aunque haya muestras de que las decisiones de la vida cotidiana no se apegaban estrictamente a las de la teología y a sus elaborados preceptos, también queda claro que a menudo los sujetos estaban preparados para respetarlos. Quizá podríamos hablar de una sociedad marcada por su caída continua en el error, pero también por su obediencia.

En el camino, además de algunos casos presentados por los estudios sobre bigamia, el caso de José Sánchez Martínez, por polígamo espon-

táneo, dará pistas para indagar en algunas de estas ideas. El proceso inicia en 1767, un año convulso para la Inquisición y para la monarquía en general por la expulsión de los jesuitas ordenada por Carlos III. La geografía del proceso se extiende desde La Habana hasta los vastos territorios de las Californias, pasando por la Ciudad de México. Como se verá, el proceso será de interés por las muestras de colaboración del procesado, a quien sin embargo no se logrará dictarle sentencia sino hasta casi 10 años después, en 1776.[3] Entonces, las políticas regalistas se esforzaban por distinguir con mayor claridad la jurisdicción de los tribunales seculares y por fortalecer la autoridad real frente a las autoridades eclesiásticas y los asuntos de fe. La jurisdicción de la Inquisición sobre la bigamia formaría parte de esta discusión.[4] A pesar de los esfuerzos por limitar sus acciones, la correspondencia del tribunal de México en torno del caso de José Sánchez Martínez, que se conserva en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, da cuenta de que la Suprema Inquisición aún estaba interesada en ejercer su control sobre este delito.[5]

LA JURISDICCIÓN INQUISITORIAL. DEFINICIÓN DEL DELITO Y SUS MOTIVACIONES

A pesar de su carácter mixto en términos jurisdiccionales, en la monarquía española la bigamia llegó a formar parte de las transgresiones perseguidas por la Inquisición desde muy temprano en su formación. En el ámbito civil, sin embargo, la bigamia había comenzado a definirse como delito en el *Fuero Real* y en las *Siete Partidas*. En estas últimas se contemplaba la pena de la marca, que "consistía en grabar con un hierro al rojo, sobre la frente del reo convicto, una señal en forma de letra 'q', sobre cuyo significado los autores modernos debatieron

[3] "Relación de la causa contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo", AGN, *Inquisición*, v.1168, exp. 10, fs. 219-222.

[4] Enciso Rojas, "La legislación sobre el delito de bigamia y su aplicación en la Nueva España", pp. 277-280.

[5] "Proceso de fe de José Sánchez Martínez. Carta de Dn. Manuel Ruiz Vallejo, fiscal del Santo Oficio en el Tribunal de México dirigida al Consejo de la Suprema, en 2 de diciembre de 1777". Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN), *Inquisición*, 1731, exp. 26.

ampliamente".[6] En todo caso, a pesar de algunas resistencias,[7] la Inquisición española no tardó en reclamar su competencia para procesar a estos delincuentes, "toda vez que la conducta del bígamo podía interpretarse como indiciaria de que éste albergaba creencias erróneas acerca del sacramento del matrimonio".[8] En la península, los tribunales inquisitoriales comenzaron a expandir su jurisdicción hacia el delito de bigamia desde 1524, y en 1530 todos los procesos de bígamos eran revisados por la Inquisición. Así, cuando la Inquisición fue instaurada en Nueva España, en 1571, el delito ya era de su entera competencia, y así lo fue hasta que en 1778 Carlos III le entregara autoridad sobre la bigamia exclusivamente a los tribunales reales en Indias.[9]

En todo caso, los procesos eran complejos, y cuando la sentencia lo requería, debía entregarse el reo al brazo secular. Para comprobar la veracidad de los testimonios e investigar sobre la legalidad de los matrimonios contraídos, los inquisidores debieron solicitar el apoyo de los tribunales ordinarios de la Iglesia. "Así, en la resolución de las causas de bigamia intervinieron varias autoridades: Inquisidor, Provisor y Juez real, lo cual no dejó de provocar fricciones entre las tres jurisdicciones".[10] De cualquier modo, cabe señalar que la acción de los tribunales de la Inquisición para el combate de la bigamia fue sobradamente efectiva. Así lo es, al menos, a juzgar por los procesos que quedan hasta nuestros días, pues los casos de bigamia y poligamia[11]

[6] Enrique Gacto, "El delito de bigamia y la Inquisición española", p. 479.

[7] Desde los primeros años en que la Inquisición fue instaurada por los Reyes Católicos, los reclamos de resistencia a sus actividades también se hicieron escuchar respecto de la expansión de su esfera de competencia. En las Cortes de Monzón de 1512 los catalanes reclamaron que la Inquisición se involucrara en el delito de bigamia, puesto que no en todos los casos había indicios de que el delincuente albergara ideas erróneas sobre el sacramento del matrimonio. *Ibid.*, p. 471.

[8] *Ibid.*, p. 470.

[9] D. Enciso Rojas, *op. cit.*, p. 268.

[10] *Ibid.*, p. 268.

[11] Los términos *bigamia* y *poligamia* normalmente se usan de manera indistinta para referirse al mismo delito, aunque en algunos periodos se pueda hallar mayor preferencia por usar uno u otro. En un sentido estrictamente etimológico, sin embargo, se entiende que el primero se refiere al delito de haberse casado dos veces, mientras que el segundo puede implicar un segundo o más matrimonios sucesivos. La bigamia también incluía los

se encuentran entre los más numerosos de los distintos delitos que perseguía esta institución.

En ese sentido, la investigación de la bigamia dio mucho trabajo a la burocracia del Santo Oficio en todos sus tribunales y, por sus características, promovió una comunicación en muchas direcciones y en todos los territorios de la monarquía. Además, la bigamia se sumó a los delitos que fueron expuestos en autos de fe, por lo que también formó parte de un complejo programa público de disciplina social. A los bígamos se les sentenciaba normalmente a penas que implicaban la abjuración *de levi*, los azotes, los ejercicios espirituales, el destierro de Madrid para los tribunales en la península y, en el caso de Nueva España, de la Ciudad de México. Además, comúnmente se sentenciaba al destierro del lugar en que se cometió el delito, la separación de la segunda esposa y el regreso al lado de la primera. En otros casos, sin embargo, se condenaba al acusado a cinco años en galeras.[12]

De todos modos, no hay que olvidar que las penas dictadas por la Inquisición cambiaron a lo largo de tres siglos y en el siglo XVIII la institución ya se había adaptado a sus tiempos, por lo que los autos de fe públicos y la pena de galeras entraron en desuso. Esto, sin embargo, no significó necesariamente que la Inquisición hubiera desaparecido de las vidas de los sujetos o que perdiera fuerza.[13] Además, en las sentencias dictadas por los tribunales se debe considerar que, para el Santo Oficio, el fin último de los procesos era la defensa de la fe y la salvación de las almas, no así una idea abstracta de justicia. Aplicar mayor misericordia en las sentencias para aquellos que mostraban arrepentimiento tenía, además, motivaciones de tipo pragmático, "el hecho de que la seguridad de que recibirán un mejor tratamiento ha de inducir a los procesados a realizar una confesión sincera de sus pecados".[14]

La idea de que la bigamia, por atentar contra el sacramento del matrimonio, debía ser juzgada por la Inquisición como un delito de fe,

---

casos en que una persona consagrada a Dios se casaba o a aquellos en los que, a la inversa, un casado se ordenaba sacerdote. Véase E. Gacto, *op. cit.*, p. 465.

[12] Manuel Torres Aguilar, "Algunos aspectos del delito de bigamia en la Inquisición de Indias", pp. 135-137.

[13] Emilio La Parra y M. Ángeles Casado, *La Inquisición en España*, pp. 28-32.

[14] E. Gacto, *op. cit.*, p. 488.

surgió, además, paralelamente a la consolidación del discurso teológico oficial de la jerarquía eclesiástica. La adopción de la teología tomista, compilada en su estilo escolástico en la *Suma teológica* y en la *Suma contra los gentiles*, quedó formalizada tras la celebración del Concilio de Trento, a mediados del siglo XVI. "La aparición de la teología escolástica trajo también como consecuencia una cierta fijación del discurso y la elaboración de una terminología técnica en lengua latina sólo manejada por selectos grupos clericales".[15] Esto es importante porque, sin conocer la sistematización moderna que en los concilios se hizo de la teología católica sobre el matrimonio, es imposible acercarse a las interpretaciones que ha dado la historiografía de la Inquisición sobre la bigamia y los bígamos. En la concepción del matrimonio como sacramento y en la formalización que se promovió tras el Concilio de Trento para el establecimiento de lazos matrimoniales reside la posibilidad de definir la bigamia como delito de fe.

En pocas palabras, la teología tomista realiza una interpretación de la ley natural y pone sobre ésta las normas de la religión, conformando una ley divina positiva que la dota de valor simbólico y público para la comunidad católica. Además de ser una institución natural que permite la "generación humana", el cuidado y la educación de los hijos y la mutua ayuda de los esposos, el matrimonio, para la teología tomista adoptada por el Concilio de Trento, también tiene un valor sacramental. Los sacramentos, como "actos que significan y producen la 'gracia'", adquieren un carácter sagrado, pues se asume que a través de ellos los hombres reciben la salvación que Cristo vino a obrar en la tierra. "La unión de los esposos es sacramento porque es el signo sensible de la unión de Cristo con la Iglesia, que la amó y se entregó por ella para hacerla santa e inmaculada."[16]

Por un lado, al dotar al matrimonio de este valor sacramental, el rechazo a los matrimonios sucesivos adquiere un carácter de fe. "Sólo así se realiza el signo sacerdotal del matrimonio que es la única y perpetua

[15] Sergio Ortega Noriega, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio…", p. 19.

[16] *Ibid.*, p. 37.

unión de Cristo con la Iglesia."[17] Además, el carácter sacramental justifica el control de la Iglesia sobre las uniones de los individuos. Aunque designe el consentimiento mutuo de los esposos como la única causa eficiente del matrimonio, la teología tomista también determinó una serie de impedimentos para éste, siendo uno de ellos la existencia de un vínculo previo. Al ser adoptados estos preceptos por la Iglesia, "la autoridad eclesiástica puede controlar la capacidad de los individuos para contraer matrimonio, y así establecer un lazo de dependencia capaz de llegar a todos los miembros de la sociedad".

Y así lo hizo. De hecho, por su prevalencia, podríamos decir que la persecución de la bigamia fue acaso uno de los principales mecanismos de contacto entre la Inquisición y amplios sectores populares caracterizados por la movilidad y la inestabilidad. Sin embargo, los motivos por los cuales la Inquisición dedicó tanto esfuerzo a perseguir la bigamia y la poligamia han sido expuestos de formas muy diversas en la historiografía de la Inquisición, que van desde la sospecha de herejía hasta la amenaza a la estabilidad social. A pesar de lo ya expuesto, estas discrepancias aparecen, sin duda, porque incluso en su momento los motivos detrás de la competencia inquisitorial sobre la bigamia tampoco quedaban del todo claros. Para algunos, por ejemplo, el bígamo era sospechoso de herejía, ya que "se presume que siente mal del sacramento matrimonial por cuanto tiene por lícito casarse con varios cónyuges al mismo tiempo, tal y como piensan los anabaptistas, Lutero o los que profesan la religión de Mahoma".[18] De hecho, otros argumentan que el establecimiento de las normas tridentinas para la celebración de matrimonios *in facie ecclesiae* "se definieron sistemáticamente en contra de las posiciones asumidas por el protestantismo, como una especie de contra discurso al servicio de la contrarreforma".[19]

No obstante este vínculo con la herejía, la transgresión del sacramento del matrimonio puede entenderse también como una conducta desviante, que tiene que ver más con la propensión al pecado que con la herejía. De hecho, ya desde el discurso de Tomás de Aquino se advierte

[17] *Ibid*., p. 47.
[18] M. Torres Aguilar, *op. cit*., p. 123.
[19] D. Enciso Rojas, *op. cit*., p. 257.

que "quien contrae segundas nupcias muestra mayor adherencia a lo carnal que el mismo fornicario".[20] Desde esa perspectiva, se ha entendido también que la Inquisición persiguió la bigamia "porque afectaba la unicidad e indisolubilidad del sacramento del matrimonio y, vista desde este ángulo, la transgresión era efectivamente una práctica que ponía en peligro la estabilidad social".[21] Sin duda, la actuación de los tribunales del Santo Oficio para castigar la bigamia buscó perseguir las conductas desviantes de la santidad esperada. Después de todo, en la teología tomista sobre el matrimonio se aprecia un énfasis en la templanza sobre los impulsos de la carne e, incluso, para San Agustín por ejemplo, el matrimonio era una forma de vida recta que, sin embargo, no se acercaba a la superioridad del celibato.[22] Más que esto, el combate a la bigamia también permitió defender un modelo de sociedad católica con base en el matrimonio único e indivisible. En ese sentido, los inquisidores defendían la fe, pero no la herejía. La amenaza de la herejía, al menos, no estuvo necesariamente personificada en sus procesados.

Estas discusiones nos conducen a reflexionar sobre las caracterizaciones que se han hecho de los bígamos en la historiografía de la Inquisición, las cuales tampoco han estado exentas de discrepancias. Por sus características, la bigamia y la poligamia se han entendido comúnmente como "un delito propio de gente nómada y desarraigada, de trotamundos, gitanos, braceros, marineros, presidiarios o, en una escala social superior, de funcionarios que desempeñaban destinos en la administración pública, militares, arrendadores de rentas, etc.".[23] Para algunos, los procesos inquisitoriales por bigamia han sido una fuente ideal para elaborar una historia social de la Nueva España, pues iluminan un segmento de la población que, no obstante estar marcado por la movilidad, muestra conductas típicas de arraigo a las sociedades hispánicas.[24]

[20] S. Ortega Noriega, *op. cit.*, p. 47.

[21] D. Enciso Rojas, *op. cit.*, p. 270.

[22] Jesús Turiso Sebastián, "La independencia del pasado. Construyendo la civilidad sexual en la Nueva España", p. 119.

[23] E. Gacto, *op. cit.*, pp. 468-469.

[24] Para una historia social de los bígamos en Nueva España, véase Richard Boyer, *Lives of Bigamists Marriage, Family and Community in Colonial Mexico*.

La movilidad de las comunidades católicas hispánicas fue posible, por supuesto, por la amplia extensión del territorio de la monarquía y algunos estudios han arrojado conclusiones sobre la prevalencia del delito según la geografía. Las Indias, por su lejanía de los poderes de la Corona, ha sido caracterizada como un espacio de mayor recurrencia del delito. Ya sea que pasar a las Indias se haga con el propósito de escapar de un primer matrimonio o que, una vez ahí, la lejanía de la autoridad haga propicia la posibilidad de cometer el delito, la distancia entre estos reinos permitió a muchos españoles comenzar una nueva vida y contraer un segundo matrimonio.[25] Otra de las modalidades también posibles es, al contrario, la del retorno a la tierra natal, para cometer el delito después de haber contraído un primer matrimonio lejos de la comunidad.[26] El movimiento geográfico, que resulta necesario para cometer el delito —porque las intenciones de un bígamo serían fácilmente detenidas si intentara contraer un segundo matrimonio en una parroquia cercana, por ejemplo—, ha hecho de los procesos de bigamia seguidos por la Inquisición un terreno fértil para estudiar la movilidad espacial en los territorios de la monarquía. Algunos estudios han abordado verdaderos circuitos migratorios de bígamos, cuyas rutas desembocan en la Nueva España.[27]

En todo caso, más allá de la movilidad, la historiografía ha discrepado al ponderar las motivaciones que comúnmente conducen al bígamo a cometer el delito. Y es que algunas de las reflexiones hechas al respecto parecen repetir la visión que desde la perspectiva de las autoridades explican su conducta. A pesar de que el estudio de los procesos no ha encontrado casos de bígamos que confiesen "sentir mal" del sacramento del matrimonio —y no lo hacían, sin duda, conscientes de las consecuencias que tendría decirlo—, la historiografía insiste en caracterizar la bigamia como una "conducta herética" o motivada por una infección luterana.[28] De manera más compleja, otros estudios

[25] M. Torres Aguilar, *op. cit.*, p. 131.

[26] E. Gacto, *op. cit.*, p. 491.

[27] Para un estudio sobre bígamos canarios en la Nueva España, véase Eva Luz Cabrera García y Sergio Israel Hernández Ayala, "Aproximación al estudio de la bigamia. El caso canario ante la Inquisición de la Nueva España".

[28] M. Torres Aguilar, *op. cit.*, pp. 125-126.

resaltan la "búsqueda de la transgresión" que, a través de la bigamia, se enfrentaba a la rigidez del modelo social de la monogamia.[29] Cuando no es así, se insiste de todos modos en que la bigamia permitió a los delincuentes satisfacer su "afán lujurioso".[30] Además de refrendar la versión de las autoridades, estas interpretaciones llaman la atención porque no consideran que contraer un segundo matrimonio no es necesariamente la forma más efectiva de perseguir sus fines y, al contrario, demuestra un cierto grado de apego a las normas. Puesto que los estudios sobre las actitudes populares a la fornicación simple han probado convincentemente la prevalencia de una moral sexual con significativas libertades,[31] pensar en la bigamia como un recurso para satisfacer apetitos sexuales parece poco convincente.

Por eso algunos estudios sobre bigamia se han interesado en destacar el carácter contradictorio del delito, en el que los sujetos terminan desviándose de la norma justamente por suscribir los preceptos de la Iglesia. Estas reflexiones también han subrayado el papel que desempeñan las presiones de la comunidad, a las que el bígamo termina cediendo con el afán de acabar con el desarraigo. Enciso Rojas, por ejemplo, ha planteado la bigamia como "una resistencia al matrimonio monogámico y no como un rechazo". En efecto, al contraer un segundo matrimonio, los bígamos están participando de celebraciones públicas de su comunidad católica. "Lejos de apartarse del ritual matrimonial, los bígamos trataban de cumplir con los requisitos establecidos por la Iglesia, costara lo que costara, para unirse en matrimonio otra vez".[32] En su estudio sobre las vidas de los bígamos en Nueva España, Richard Boyer concluye que resulta imposible entenderlos como una minoría rebelde. No encuentra un caso que revele actitudes contrarias a los valores del catolicismo hispano. Al contrario, los casos estudiados le permiten afirmar la ansiedad de estos sujetos por establecerse, así como

[29] L. Cabrera García, *op. cit.*, p. 188.

[30] M. Torres Aguilar, *op. cit.*, p. 126.

[31] Véase Stuart B. Schwartz, "Pecar en las colonias. Mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas".

[32] D. Enciso Rojas, *op. cit.*, p. 252.

la ironía de haberse metido en problemas por haber seguido las reglas de la comunidad.[33]

Eso parece indicar el caso estudiado por Cortés Jácome, en el que un esclavo mulato, tras haber escapado de Querétaro por los malos tratos que le daba su amo, termina celebrando un segundo matrimonio en Puebla a principios de siglo XVIII. En su análisis, la investigación destaca la asimilación de los comportamientos culturales de las comunidades a las que se traslada el bígamo.[34] Su interés por integrarse, dedicarse a un trabajo honrado, ascender socialmente y formar familia son las motivaciones de su delito, que lo caracterizan como la víctima de una situación desafortunada. Sin duda, ésta es la contradicción a la que se refiere Enciso Rojas cuando titula otro estudio sobre el matrimonio y la bigamia, de manera provocadora, "Dos alternativas que favorecían la integración del individuo a la vida familiar social".[35] En el caso de Diego Jurado Álvarez, el mulato que cometió el delito de bigamia en Puebla, las presiones de la comunidad también parecen haber formado parte de su decisión, puesto que, según su declaración, se dijeron muchos males de él antes de que celebrara su segundo matrimonio. "Podemos suponer que estos 'males' consistían en calumnias ofensivas para su virilidad. ¿Cómo era posible que un hombre de 30 años estuviera aún soltero?"[36]

Como se ve, la bigamia parece ser un delito que, irónicamente, resulta más productivo como una ventana a los valores tradicionales de las comunidades católicas hispánicas que a la transgresión de los mismos. Sobre todo, nos acerca a un sector de la población de esas comunidades que, a pesar de su carácter tradicional, mantuvo un respeto a los valores que no estuvo necesariamente marcado por el seguimiento estricto de los preceptos teológicos formales. Más que eso, las carencias, el desarraigo y el sentido de urgencia que definió sus vidas los obligó a tomar decisiones que ignoraran dichos preceptos, no obstante estar

[33] R. Boyer, *op. cit.* p. 31.

[34] Véase María Elena Cortés Jácome, "No tengo más delito que haberme casado otra vez, o de cómo la perversión no siempre está donde se cree".

[35] Véase Dolores Enciso Rojas, "Matrimonio y bigamia en la capital del virreinato. Dos alternativas que favorecían la integración del individuo en la vida familiar social".

[36] M. E. Cortés Jácome, *op. cit.*, p. 176.

motivados por la obediencia a la fe católica. Podemos imaginar que estos sujetos elaboraron sus propias justificaciones para sus acciones. En todo caso, sus vidas, sus errores y su posterior reconciliación nos acercan a una comprensión más detallada de los errores doctrinales de una población móvil. El estudio de un individuo que se presentó espontáneamente para denunciar su delito en la Ciudad de México quizá nos ayude a comprender no sólo la eficiencia de los mecanismos de disciplina de la Inquisición sino también las acciones de unos sujetos que, a pesar del error, siempre se ciñeron a la obediencia.

FORMAS DE CONTROL SOCIAL. ERROR Y OBEDIENCIA DE UN POLÍGAMO ESPONTÁNEO

Cuando en 1767 José Martínez Sánchez se presentó ante un comisario de la Inquisición en la Ciudad de México, para denunciarse espontáneamente como polígamo, se dijo arrepentido y pidió misericordia de su error, que aparentemente había sido el producto de un sincero malentendido. Al menos, así lo hace constar en su declaración. En ésta cuenta los detalles de la historia que lo llevaron a cometer, inintencionadamente, el delito, pues en apariencia estaba convencido de que su primera esposa había muerto. Aunque fingirse viudo sea una de las excusas más recurrentes en los testimonios de reos acusados de bigamia,[37] existen elementos en su declaración que le dan veracidad a su versión de los hechos, a los que se suma, por supuesto, la espontaneidad de su denuncia. Éste sería sólo uno de "un número considerable de casos en los cuales los mismos transgresores acudieron a las autoridades inquisitoriales o ante su confesor para reconocer su desliz".[38]

En su declaración en la Ciudad de México cuenta "ser natural del Reyno de Granada del lugar de Cadiar, vecino de esta ciudad [de México] y ahora habitante del barrio de La Lagunilla, en una [casa] que está frente al mesón que llaman Del Soldado, [ser] de edad como de 41 años, ahora empleado en el servicio del Rey en la compañía de

[37] E. L. Cabrera García, *op. cit.*, p. 210.
[38] D. Enciso Rojas, "La legislación sobre…", *op. cit.*, p. 269.

Migueletes". Comienza, posteriormente, a narrar los eventos antes de su llegada a Nueva España: "[H]abiéndose casado en la Habana el día 23 de septiembre del año de 1748 con María Pérez Ordaz, española nativa de dicha Habana y habiendo vivido en ella maridablemente hasta el día 3 de marzo de 1759, procrearon cuatro hijos de los cuales tres murieron mal paridos, y otro que al presente vive, llamado Andrés".[39] De la declaración de libertad para su segundo matrimonio sabemos que José salió de su natural Granada a los 14 años para la ciudad y puerto de Cádiz, con plaza de soldado sirviendo al rey, donde se mantuvo pocos días, embarcándose posteriormente a La Habana con el mismo servicio.[40]

José cuenta que su paso a Nueva España fue por motivos de necesidad económica, tras haber "tenido un quebranto", "avisándole a dicha su mujer si resarcía el quebranto por acá, y que en este tiempo remitía desde Veracruz cartas a dicha su mujer y recibía de ellas respuesta".[41] Por la misma declaración de libertad sabemos que su paso a Nueva España lo hizo "en el navío nombrado *El Asia*, que vino a cargo del capitán Antonio Sevilla".[42] Tras un par de años de comunicación epistolar, ésta se interrumpió inesperadamente en 1761, en que el declarante escribió tres cartas, sin recibir ninguna respuesta. En noviembre u octubre de ese mismo año, desembarcó en Veracruz procedente de La Habana don Luis Pez, comerciante natural de Cádiz, casado con la sobrina del gobernador de Tlaxcala y amigo de nuestro soldado miguelete. Al ser interrogado por su amigo sobre el paradero de su esposa María y su hijo Andrés, don Luis confesó haberlos buscado sin éxito, pues ya no vivían en la casa donde su esposo los había dejado. "Y que así de esto, como de no haberle escrito, y también de la noticia de haber sido tomada La Habana por los ingleses y de haber en ella mucha enfermedad, coligió el declarante sería muerta dicha su mujer".[43]

[39] "Proceso contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo. Denuncia espontánea", AGN, *Inquisición*, v. 1069, exp. 5, fs. 170v.

[40] *Ibid.*, fs. 186.

[41] "Proceso contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo. Denuncia espontánea", AGN, *Inquisición*, v. 1069, exp. 5, fs. 170v.

[42] "Proceso contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo. Declaración de libertad del segundo matrimonio", AGN, *Inquisición*, v. 1069, exp. 5, fs. 186.

[43] "Proceso contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo. Denuncia espontánea", AGN, *Inquisición*, v. 1069, exp. 5, fs. 170v.

Ya en la Ciudad de México, el 24 de febrero 1767, tan sólo tres días antes de su declaración espontánea y seis años después de los sucesos de La Habana, José se encontró con Friberto, amigo suyo, quien le traía noticias de Tlaxcala. Don Luis Pez le mandaba avisar que, en su última visita a La Habana, había finalmente dado con su esposa y su hijo. José Sánchez Martínez se dirigió entonces tan pronto como pudo al Colegio Apostólico de San Fernando, en los márgenes de la Ciudad de México, para solicitar el consejo de fray Antonio Vilchiz. Y es que, "bajo el concepto de que era muerta su mujer, se casó aquí en México el día 7 de marzo de 1763 con Catalina García, mestiza, con quien ha vivido maridablemente estos cuatro años, y ha procreado tres hijos, de los cuales uno aún tiene en el vientre, otro que murió, y otra mujercita que vive llamada Josefa". Tras recomendarle que regresase con su amigo Friberto y se cerciorase de todo lo que éste le había dicho, todo lo cual confirmó sin ninguna novedad, el fraile franciscano "le aconsejó se presentase al Santo Tribunal pidiendo misericordia de su error como lo hace por esta declaración".[44]

La rápida respuesta del soldado miguelete sin duda le fue benéfica ante las autoridades del Santo Oficio. Éstas, en vista de su declaración, mandaron recorrer el registro y no encontraron ninguna denuncia previa hecha a José Sánchez Martínez, por poligamia ni por ningún otro delito. Así que, sin más, se mandó investigar la veracidad de los matrimonios referidos por el espontáneo y se le ordenó "que guardase carcelaria en esta ciudad y sus arrabales".[45] Con todo, la actitud de las autoridades tampoco era del todo inusual. Sabemos que "la confesión espontánea, como exponente de un arrepentimiento cierto, eximía de pena al bígamo, al que el Tribunal despachaba con una reprensión, algunas penitencias medicinales y abjuración *de levi* secreta, a no ser que el delito fuera conocido públicamente".[46] Sin duda, la actitud de cooperación de José se debió, por un lado, a la conciencia de que la muestra de arrepentimiento le aseguraría una sentencia menor y, por otro, al temor de que el delito se hiciera público o a ser denunciado

[44] *Ibid.*, fs. 171.

[45] "Relación de la causa contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo", AGN, *Inquisición*, v. 1168, exp. 10, fs. 220.

[46] E. Gacto, *op. cit.*, p. 487.

por alguien más que se enterase de él. De cualquier modo, el mecanismo de llegada del espontáneo ante el Santo Oficio nos muestra una red de disciplina bien sólida y de reacción casi automática. Antes de tres días, por recomendación de un clérigo, el soldado se encontraba ya implorando misericordia ante el tribunal. En todo caso, no habría que descartar la sinceridad de la sorpresa del declarante.

El caso se complica, sin embargo, cuando el 11 de abril de ese mismo año, el espontáneo se presentó nuevamente para informar que tenía que salir de la ciudad con su Compañía de Migueletes. Se encaminaban a una misión en nombre de la Corona española. Confiando en su obediencia y en la red de colaboración del tribunal en todo el territorio de la Nueva España, se le dio permiso para salir y se le ordenó que, por los pueblos que transitase, se reportara con el comisario del Santo Oficio, de tal forma que el tribunal en México estuviera informado de su paradero. Y así lo hizo. Sin embargo, el 2 de mayo de 1768, poco más de un año después de su partida, "se puso clamor por el Señor Fiscal, que pidió se mandase comparecer personalmente el reo en esta ciudad [de México], señalarle formalmente su carcelaria en ella y seguirle su causa como las demás de fe". Esto, sin embargo, no fue posible, pues las últimas noticias que se tenían de José Sánchez Martínez es que había partido a las Californias, y no había "en ese paraje tan lejano" comisario que le informara que se le solicitaba en la capital novohispana.[47]

Al polígamo seguramente le esperaba una sentencia rápida. Para entonces, el Tribunal en la Ciudad de México se había puesto en comunicación con el Tribunal de Cartagena de Indias. A través de su comisario en La Habana, había logrado contactar a María Pérez de Ordaz, primera esposa, y obtener su declaración el 5 de febrero de 1768. A ésta se le hicieron las preguntas de rigor y se le cuestionó sobre su matrimonio con José Sánchez Martínez, con quien declaró haberse casado "en la Parroquia del Espíritu Santo de esta ciudad de La Habana",[48] y haber hecho vida maridable durante 11 años, lo cual coincidía con la declaración de José. La primera esposa también

[47] "Relación de la causa contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo", AGN, *Inquisición*, v. 1168, exp. 10, fs. 221v.

[48] "Proceso contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo. Declaración de María Pérez de Ordaz", AGN, *Inquisición*, v. 1069, exp. 5, fs. 209.

confirmó haber tenido contacto epistolar con su marido, quien le escribía desde Veracruz, "hasta la carta última que han faltado sus cartas y noticias de su paradero, creyendo la que depone que había muerto".[49]

Aunque las versiones de ambos coinciden, faltan en la declaración de María noticias sobre la toma de La Habana, o posibles circunstancias que hayan impedido la comunicación con su esposo. No podemos saber, en todo caso, si la repentina ausencia de comunicaciones fue producto del azar o una acción deliberada del esposo, que quizá buscaba desentenderse de su vínculo matrimonial. De todos modos, la declaración de María Pérez de Ordaz nos dice algo de los problemas de comunicación y movilidad para algunos sectores de la población de españoles en Indias. A saber, la actitud de la esposa, que ante la falta de noticias del marido, asume también ella misma la muerte de éste, da cuenta de limitaciones importantes. Si creemos en los testimonios, ambos se dieron por muertos el uno al otro y, ante la necesidad de una confirmación, se impone la cotidianidad y, sobre todo, las limitaciones físicas. Si su versión es cierta, antes que buscar comprobar su viudez, lo que resultaría tardado y laborioso, José Sánchez Martínez decide, inocentemente, presentarse como soltero y continuar sus planes matrimoniales, como consta en su declaración de libertad para contraer nupcias con Catalina García, ya en la Ciudad de México, en 1763.[50]

García rindió su declaración ante el tribunal de la Ciudad de México el 25 de abril de 1768, poco después de que la primera esposa compareciera en La Habana. Lo que allí dijo, en todo caso, no hace más que confirmar la información que conocemos. Habían pasado ya cinco años desde que contrajo matrimonio con José Sánchez Martínez, cuando "se dieron las manos en la Parroquia de Santa Catalina Mártir". Dio las señas personales de su marido, juró guardar secreto y, como no sabía firmar, el comisario firmó por ella. Llama la atención, sin embargo, un detalle. Y es que la mujer declara haber hecho vida maridable cuatro años con José, "hasta el año pasado que se fue para la

[49] *Ibid.*, fs. 209v.

[50] "Proceso contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo. Declaración de libertad del segundo matrimonio", AGN, *Inquisición*, v. 1069, exp. 5, fs.186.

Sonora, en cuyo tiempo tuvieron tres hijos, dos varones y una hembra, siendo uno de ellos *póstumo* por haberla dejado encinta, desde lo cual no ha vuelto a tener noticia alguna de su residencia y paradero".[51] Salvo un recado que hizo llegar desde Tula con un arriero, su marido se dejó de comunicar. Por un lado, podríamos pensar que el soldado miguelete huía, nuevamente, de sus responsabilidades conyugales. Podríamos especular, sin embargo, que consciente de las implicaciones de su denuncia ante el tribunal, la separación de su segunda esposa sería eventualmente necesaria. En todo caso, al hablar del hijo "póstumo", Catalina García también daba por muerto a su esposo. Así, para los intereses del Santo Oficio, que como sabemos obligaba a los bígamos a desconocer su segundo vínculo, el secreto del delito de bigamia estaría guardado. Dado por muerto en la Ciudad de México, el bígamo podía abjurar de su delito contra la fe sin mayores consecuencias.

Con estas diligencias hechas y la información reunida, el tribunal estaba listo para llamar al reo, y sostener las respectivas audiencias, leerle su acusación y escuchar su respuesta, para después dictar la sentencia correspondiente. La llamada al reo, sin embargo, tuvo que ser suspendida porque, como sabemos, se encontraba en las Californias, lejos de las redes de comunicación de la Inquisición. Su proceso no se daría por concluido sino hasta varios años después. Resulta, sin embargo, interesante reflexionar sobre los motivos de la confianza depositada en el reo a su salida de la Ciudad de México. Quizás incluso sería posible delinear las formas específicas de disciplina que la autoridad implementó para ejercer un control social y moldear el tipo de sociedad ideal de hispanidad católica. Esta disciplina estaría marcada por una conciencia de las limitaciones para acceder a las vidas de las personas. Por lo tanto, sólo era necesario suprimir las demostraciones públicas de las prácticas desviantes para mantener (o dar la apariencia de) orden. Lo que no se puede ver es porque no existe.

En el caso del combate a la fornicación, por ejemplo, sabemos que la Inquisición "no buscaba eliminar el acto de la fornicación fuera del matrimonio, sino más bien inculcar la noción de pecado que tal

[51] "Proceso contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo. Declaración de Catalina García", AGN, *Inquisición*, v. 1069, exp. 5, fs. 214. Las cursivas son nuestras.

actividad conllevaba". De este modo, los procesados por el tribunal no fueron juzgados y sentenciados por la fornicación en sí misma, sino por haber "emitido opiniones sobre ella que se desviaban del dogma y contradecían la postura de la Iglesia".[52] Para todo lo demás, existía un complejo y efectivo sistema de confesión y arrepentimiento al margen de las actividades del Santo Oficio. En el caso que estudiamos, la conducta de un delincuente que, sin embargo, se alejaba del sitio en que se unió fraudulentamente, después de haber descargado su conciencia ante el tribunal, era lo contrario a peligrosa. Además, como se puede ver, la Inquisición se apoyó, para funcionar, en la colaboración de aquellos sujetos que, como éste, estaban dispuestos a cooperar, denunciándose a sí mismos y denunciando a los miembros de su comunidad.

La cooperación de los fieles, en este caso, no fue la excepción. El 17 de noviembre de 1773, cinco años después de que fuera inútilmente llamado a comparecer frente al Tribunal en la Ciudad de México, José Sánchez Martínez apareció en el territorio de Sonora. Ahí se presentó ante el comisario de la Inquisición en el Real de San Ildefonso de la Cieneguilla, una efímera comunidad minera que se había formado en torno de unos placeres de oro.[53] El aviso de su llegada, tal como se le había instruido, aceleró el proceso en la Ciudad de México. Así, se determinó que sería a través del comisario en Sonora como se completaría la causa. En el Real de San Ildefonso de la Cienaguilla se celebrarían las audiencias y se le leería su acusación, a la que no añadiría nada sustancial a lo ya declarado en su denuncia espontánea.[54] El 11 de mayo de 1776 finalmente se le dictó sentencia. Se ordenó que "por nuestro Comisario en Sonora se le dé una reprehensión áspera y severa por su delito, y abjure *de levi* la sospecha que contra él resulta, por lo que tiene confesado".[55] Fue desterrado, además, por cuatro años de Madrid y de

[52] S. B. Schwartz, *op. cit.*, pp. 55-56.

[53] Véase Ignacio del Río, "Auge y decadencia de los placeres y el Real de la Cieneguilla, Sonora (1771-1783)".

[54] "Relación de la causa contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo", AGN, *Inquisición*, v. 1168, exp. 10, fs. 222.-222v.

[55] "Proceso de fe de José Sánchez Martínez. Carta de Dn. Manuel Ruiz Vallejo, fiscal del Santo Oficio en el Tribunal de México dirigida al Consejo de la Suprema, en 24 de julio de 1777". AHN, *Inquisición,* 1731, exp. 26, fs. 1.

México, donde cometió el delito. También se le condenó a "que haga una confesión después de dos meses, haciéndonos constar por papel su confesor; y ayune (permitiéndolo su salud) los viernes del primer año, y los sábados de él rece una parte del Rosario de Nuestra Señora; que confiese y comulgue sacramentalmente las tres Pascuas del primer año".[56] Finalmente, se le ordenó que evitara cualquier comunicación con su segunda mujer.

No queda claro por qué esta sentencia no incluyó, entre sus instrucciones, el que Sánchez Martínez volviera con su primera esposa en La Habana a "hacer vida maridable", lo cual solía formar parte de las resoluciones del Santo Oficio en los casos de bigamia. Es posible que el tribunal no tuviera forma de dar noticia a María Pérez de Ordaz del paradero de su esposo, dado por muerto, sin revelar el delito que el marido había cometido. Después de todo, uno de los intereses del Santo Oficio al dictar sentencia a los bígamos arrepentidos era evitar el escándalo. También es posible que la primera esposa hubiese muerto para entonces. Por otro lado, el tribunal también podía estar consciente de la importancia de las misiones que, tras la expulsión de los jesuitas, eran sostenidas en las Californias por las órdenes de franciscanos y, posteriormente, de dominicos.[57] (No olvidemos que el primer recurso de Sánchez Martínez, al conocer su delito, fue acercarse al Colegio Apostólico de San Fernando, de la orden franciscana, con el que probablemente habría emprendido después su camino a las Californias.) En el tribunal quizá se consideró que conservar al soldado en aquellos territorios era de mayor interés para la Corona.

Esta sentencia, que por lo demás resulta habitual, sorprende también por el tiempo transcurrido desde la denuncia espontánea, a casi 10 años de distancia. Al ceñirse a las instrucciones del Tribunal de México, el caso de José Sánchez Martínez es una muestra de la contradictoria cualidad de los bígamos. Marcados la mayoría por una vida de movimiento y desarraigo, sus acciones dan cuenta de una necesidad por acatar la

[56] *Ibid.*, fs. 1-1v.

[57] Para un par de documentos sobre las misiones franciscanas en las Californias, véase Lino Gómez Canedo, "Informe franciscano sobre las misiones jesuíticas en Baja California", e Ignacio del Río, "Población y misiones de Baja California en 1772. Un informe de fray Juan Ramos de Lora".

autoridad y ganarse así la posibilidad de formar parte de la comunidad católica. En el camino, sus decisiones no se apegan necesariamente a lo que dicta la doctrina formalmente estipulada. Sus acciones, aunque obedientes, caen en el error porque responden a sus limitaciones, que los obligan a tomar decisiones que en su momento juzgaron como correctas. Ya sea que José Sánchez estuviera convencido de la muerte de su primera esposa o, por el contrario, haya escapado deliberadamente de sus responsabilidades matrimoniales, su caso, junto con los de muchos otros bígamos, demuestra que "no serán las ideas de Santo Tomás, ni las de San Agustín o las del escolasticismo hispánico las que dirigirán los espíritus de los habitantes de la Nueva España durante tres siglos, sino más bien las 'nebulosas mentales'"[58] de estas ideas.

EPÍLOGO

En 1776, cuando se dictó esta sentencia, la competencia de la Inquisición sobre el delito de la bigamia estaba en la mesa de discusión como parte de las políticas regalistas que, en el reinado de Carlos III, se esforzaban por afianzar los poderes seculares en la monarquía. En un decreto del 5 de febrero de 1770, el rey reprendía al Tribunal del Santo Oficio en la península y ordenaba que la bigamia ya no era de su competencia más que cuando se demostrara una amenaza a la fe, dando paso a una situación confusa.[59] En el caso de Nueva España, un edicto de Carlos III de 1788, a poco más de 10 años de la sentencia de José Sánchez Martínez, determinará definitivamente la competencia de los tribunales reales sobre el delito de bigamia.[60] Ésta, sin embargo, parece no haber sido del todo eficiente en su persecución del delito, puesto que los ciudadanos ya estaban acostumbrados a denunciar ante la Inquisición, que ofrecía el descargo de conciencia. La colaboración con las autoridades eclesiásticas, casi natural en el caso de la Inquisición, era necesaria también para que los tribunales reales pudieran

[58] J. Turiso Sebastián, *op. cit.*, p. 115.

[59] D. Enciso Rojas, "La legislación sobre…", *op. cit.*, p. 277.

[60] "Real cédula expedida por Carlos III, rey de España, en 10 de agosto de 1788", AGN, *Impresos oficiales*, c. 07, v. 16, exp. 39, fs. 215-224.

determinar la legalidad de los matrimonios dúplices.[61] Un sistema de disciplina y obediencia ya bien sedimentado en las prácticas de los sujetos tardaría tiempo en ser modificado.

El caso de José Sánchez Martínez no fue ajeno a esta situación de tensión jurisdiccional entre la Inquisición y la Corona. En una carta al Tribunal de la Suprema del 2 de diciembre de 1777, que se conserva junto con el proceso de fe contra José Sánchez Martínez, el fiscal en México responde a algunos reclamos hechos desde Madrid. Aparentemente, al revisar el caso en España —donde la legitimidad de la competencia inquisitorial sobre la bigamia estaba siendo discutida—, los inquisidores consideraron que al Tribunal en México se le había escapado la clara corresponsabilidad que habían tenido los testigos del segundo matrimonio de José Sánchez Martínez al cometerse el delito. En la carta, el Tribunal en México advierte que "por la declaración del reo se manifestaba no haber habido dolo en los testigos". Sin embargo, según consta en la relación de la causa, los testigos del segundo matrimonio declaran haber conocido y tratado continuamente con el soldado miguelete por espacio de 14 años.[62] En la declaración de libertad, de hecho, José Ballesteros, uno de esos testigos, dice incluso conocerlo desde su natural Granada.[63] Por lo tanto, debían tener conocimiento del primer matrimonio. Tal parece que, en efecto, esto quedó en el tintero de este proceso inquisitorial. Podemos sospechar que, tal como lo había hecho Sánchez Martínez, los testigos decidieron esconder el hecho de que, en realidad, lo creían viudo. Demostrarlo habría implicado demasiado tiempo y esfuerzo. Las autoridades de la Inquisición en México pensaron acaso lo mismo y juzgaron innecesario procesarlos.

En todo caso, la presión ejercida desde la Suprema en Madrid da cuenta de una resistencia de la institución ante la pérdida de su influencia, en un momento en que la expansión de los poderes reales ponía en peligro sus actividades, ya bastante cuestionadas por las corrientes

[61] D. Enciso Rojas, "La legislación sobre…", *op. cit.*, pp. 279-280.

[62] "Relación de la causa contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo. Declaración de libertad del segundo matrimonio", AGN, *Inquisición*, v. 1168, exp. 10, fs. 221v.

[63] Proceso contra José Sánchez Martínez, por polígamo espontáneo. Declaración de libertad del segundo matrimonio, AGN, *Inquisición*, v. 1069, exp. 5, fs. 186.

críticas a la intolerancia religiosa. Es probable que éste sea sólo uno entre muchos otros casos que evidencian un momento de transformación del poder en la monarquía española, que además de preocupar en los más altos círculos, también transformó prácticas cotidianas en las vidas de los sujetos. Las investigaciones futuras podrían considerar estos episodios y sacar provecho de la riqueza de los archivos judiciales, en la Inquisición y en otros tribunales, cuyo estudio sistemático ayudaría a construir un relato comprensivo de estos conflictos institucionales.

El caso de José Sánchez Martínez es una muestra de que, como ya se ha comentado, el estudio del delito de bigamia es un terreno fértil para la elaboración de una historia social que ilustre la vida de la gente común en los diferentes territorios de la monarquía. La sociedad católica, que en gran medida contribuyó a formar la Inquisición, no estaba compuesta por fieles perfectos que siguieran los preceptos de la Iglesia y herejes buscando evadir la tortura en las cárceles del tribunal. La mayoría eran católicos que cometían errores y, cuando se daban cuenta de ellos, hacían lo posible para enmendarlos, obedeciendo a sus autoridades espirituales. Así, este retrato contribuye también a matizar la imagen de una institución vigilante y poderosa que la llamada leyenda negra perpetuó en torno del Santo Oficio. Gran parte de su capacidad de control social dependía en realidad de la conciencia de los fieles.

Esta caracterización de la sociedad católica en la monarquía hispánica también invita a pensar en un potencial aún mayor del estudio de la bigamia. El robusto archivo de procesos inquisitoriales por casos de bigamia podría acercarnos más a las vidas de los sujetos e informarnos sobre la importancia del matrimonio, la familia y la sexualidad en la sociedad católica hispánica más allá de la doctrina. Los bígamos, viajeros y migrantes, también son hombres en su inmensa mayoría. El análisis de sus trayectorias puede ser una fuente invaluable para el estudio de la masculinidad y el papel de los varones en diferentes rincones de la monarquía. Finalmente, cabe pensar en la pertinencia de escudriñar entre estos procesos para destacar aquellos casos de mujeres bígamas, donde las haya. Preguntarse qué las distingue de sus contrapartes masculinas o si se les juzga de formas diferentes, según qué criterios, sería una puerta de entrada para hacer avanzar una agenda de investigación que ponga el género en el centro de estos estudios.

Investigaciones futuras en esa dirección sin duda serían un estimulante incentivo para seguir haciendo preguntas sobre el pasado desde los temas que más nos interesan en el presente.

REFERENCIAS

Fuentes de archivo
AGN: Archivo General de la Nación (México)
AHN: Archivo Histórico Nacional (España)

AGN, *Impresos oficiales*, c. 07, v. 16, exp. 39
AGN, *Inquisición*, v.1069, exp. 5.
AGN, *Inquisición*, v.1168, exp. 10.

AHN, *Inquisición*, 1731, exp. 26.

Referencias bibliográficas
Boyer, Richard, *Lives of Bigamists. Marriage, Family and Community in Colonial Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1995.
Cabrera García, Eva Luz, y Sergio Israel Hernández Ayala, "Aproximación al estudio de la bigamia. El caso canario ante la Inquisición de la Nueva España", en *XIX Coloquio Canario-Americano*, 2010, pp. 186-218.
Cortés Jácome, María Elena, "No tengo más delito que haberme casado otra vez, o de cómo la perversión no siempre está donde se cree", en Sergio Ortega (ed.), *De la santidad a la perversión. O de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalbo, 1985, pp. 165-177.
Enciso Rojas, Dolores, "La legislación sobre el delito de bigamia y su aplicación en la Nueva España", en *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, pp. 249-294.
——"Matrimonio y bigamia en la capital del virreinato. Dos alternativas que favorecían la integración del individuo en la vida familiar social", en Pilar Gonzalbo Aizpuru (coord.), *Familias novohis-*

panas. Siglos XVI al XIX, México, El Colegio de México, 1991, pp. 123-133.

García Cárcel, Ricardo, y Doris Moreno Martínez, "La Inquisición y el debate sobre la tolerancia en Europa en el siglo XVIII", *Bulletin Hispanique*, vol. 104, núm. 1, 2002, pp. 195-213.

Gacto, Enrique, "El delito de bigamia y la Inquisición española", *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 57, 1987, pp. 465-492.

Gómez Canedo, Lino, "Informe franciscano sobre las misiones jesuíticas en Baja California", *Historia Mexicana*, vol.19, núm. 4, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 1970, pp. 559-573.

La Parra, Emilio, y María Ángeles Casado, *La Inquisición en España, Agonía y abolición*, Madrid, España, Catarata, 2013.

Ortega Noriega, Sergio, "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en S. Ortega *et al.*, *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1998, pp. 249-294.

Río, Ignacio del, "Población y misiones de Baja California en 1772. Un informe de fray Juan Ramos de Lora", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 5, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, pp. 1-33.

——, "Auge y decadencia de los placeres y el Real de la Cieneguilla, Sonora (1771-1783)", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 8, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 81-98.

Schwartz, Stuart B., "Pecar en las colonias. Mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas", *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 18, 1997, pp. 51-67.

Torres Aguilar, Manuel, "Algunos aspectos del delito de bigamia en la Inquisición de Indias", *Revista de la Inquisición*, núm. 6, 1997, pp. 117-138.

Turiso Sebastián, Jesús, "La independencia del pasado. Construyendo la civilidad sexual en la Nueva España", *Bibliographica Americana. Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales*, núm. 10, diciembre de 2014, pp. 110-139.

¿Existió en México un adoratorio al demonio en el siglo XVIII? Estudio iconográfico de la casa misteriosa de San Luis Tehuiloyocan, Puebla

*Víctor Alfonso Costeño Chilaca**

San Luis Tehuiloyocan, Puebla, es un pueblo de origen indígena. El 16 de octubre de 1714 se le otorgó a su cabecera, San Andrés Cholula, la categoría de República de Indios. Actualmente es una población cuya actividad principal es el cultivo de verduras y que cuenta con una honda tradición religiosa.[1] Pese a su aparente normalidad, existe una casa dentro de la localidad que es conocida por ser, supuestamente, un adoratorio al diablo. Lo que más ha llamado la atención de esa casa es un mural en su interior, pues posee una rica ornamentación que ha dado lugar a diferentes interpretaciones. Esta obra incluye elementos cristianos, pero también algunos de inspiración popular o indígena. Según diversas opiniones, las figuras que aparecen en la obra pueden tener una lectura mágico-religiosa, incluso demoniaca, pues aparentan, a primera vista, estar dispuestas en una escenificación que podría semejar una misa negra. Cabe señalar que la técnica con la que se llevó a cabo el mural es una derivación de las paredes rejoneadas o rajueleado, la cual consiste en colocar pequeñas piedras en fila o hilera sobre el revoque fresco de las paredes para así formar dibujos lineales e inscripciones. A esta técnica también se le ha llamado decoración

* Universidad Pontificia de México.

[1] San Luis Tehuiloyocan se encuentra cerca de la ciudad de Puebla. Aunque la ciudad más cercana es San Pedro Cholula, Tehuiloyocan es junta auxiliar de San Andrés Cholula. Existen cuatro templos en el pueblo: la parroquia de San Luis Obispo, la iglesia de Santo Entierro, así como los templos de San Salvador o de El Salvador y el de Santo Ecce Homo.

con "figuritas" o "muñecas".[2] Es importante mencionar que la casa ha tenido un uso habitacional y también fungió como establo. Después fue abandonada y permaneció así durante casi dos décadas hasta que fue expropiada en 1984; posteriormente fue restaurada y en la actualidad funge como la Biblioteca Pública Amoxcalli.

El hecho de que una casa que hubiera servido para el culto al diablo durante finales del virreinato pasara inadvertida a la Inquisición católica resulta en extremo interesante. ¿Cómo no se percataron de ella? ¿Qué habría sucedido si la casa hubiera sido descubierta por las autoridades y la Inquisición? En caso de que el inmueble perteneciera a un indígena, éste difícilmente hubiera podido ser juzgado por el Tribunal de la Inquisición, pues la Corona española decidió, desde la segunda mitad del siglo XVI, que los indios quedaran fuera del ámbito inquisitorial y que sus errores en cuestiones de fe fueran juzgados y castigados únicamente por las autoridades diocesanas. En caso de que el propietario hubiese sido español o de alguna casta, incluso del clero, el Santo Oficio tenía pleno dominio y pudo haber actuado de conformidad.[3] Sin embargo, a finales del siglo XVIII la Inquisición perdió el protagonismo y la eficiencia que tuvo en siglos anteriores, pues se concentró no tanto en llevar herejes a la hoguera sino en vigilar la vida cotidiana y de fe de la sociedad novohispana. En caso de haberse hallado a algún culpable de Tehuiloyocan, sin duda se hubiera dictado un juicio por idolatría, pues se consideraba relacionada con el pacto demoniaco y la condena hubiera sido más de tipo expiatoria.[4]

Ahora bien, para poder confirmar o descartar que el mural represente figuras asociadas con el culto demoníaco y, por lo tanto, elucidar si la casa sirvió para este propósito, es necesario hacer un profundo estudio iconográfico de la imagen. El presente análisis postula que el

[2] José Antonio Terán, *La extraña casa de San Luis Tehuiloyocan*, p. 28.

[3] Por ejemplo, todavía en 1715 se leyó una causa contra José de San Ignacio, fraile betlemita de Puebla, procesado por reincidir en herejía. En su caso fue relajado al brazo seglar y también se convirtió en el último individuo condenado a la pena máxima del que se tenga noticia. Gabriel Torres Puga, "La inquisición", pp. 801-802.

[4] Piénsese en el proceso de la Inquisición a Joseph Lazaro (1710-1712) por idolatría, participar en ritos indígenas y creer supersticiones, entre otras cosas. Este caso lo documenta Annia González Torres en "De calificadores y transgresiones: el discurso eclesiástico en dos procesos inquisitoriales del siglo XVIII. Entre la tradición y la modernidad".

tema del mural trata, más bien, acerca de la representación de alguna costumbre local. Es posible que tal costumbre sea alguna celebración popular relacionada con la Cuaresma o la Semana Santa.

EL ANÁLISIS ICONOGRÁFICO

El inmueble está constituido por dos cuerpos de construcción: uno tiene vista a la calle y el otro está al fondo de un patio central. El arco que da a la calle es adintelado y con decoración barroca, y el arco que da entrada al patio es trilobulado y mixtilíneo. En el patio existe un pozo de agua que al parecer ya no está en uso. Hay que señalar que la fachada interior, que es la que más importa en este estudio, está dividida en seis secciones horizontales.[5] Las figuras están acomodadas siguiendo estas franjas. A continuación se describirán las principales imágenes de cada sección, comenzando desde la línea más alta y dando fin en la línea más cercana al suelo:

1. La primera franja corresponde a una cenefa con hojas de acanto o roleos ondulantes.
2. La segunda franja es una especie de cortinaje con posibles cordones. Junto con la franja anterior forma un telón que rodea el frente y la pared sur.
3. La tercera franja tiene al centro una pequeña águila estilizada con dos cabezas, rostros de ángeles a su lado; también hay representaciones de iglesias en cada costado, floreros, un sol y el anagrama de Jesús del lado sur, y una luna y el anagrama de José del lado norte. En el extremo del lado norte aparece un par de rostros.
4. La cuarta franja está dividida en cuatro partes debido al área de la puerta y las ventanas. La primera de izquierda a derecha tiene lo que parece ser una barca al centro; la segunda, una de las grandes figuras zoomorfas frente a una mesa; la tercera es la otra figura zoomorfa a modo de espejo de la anterior, y la última sección contiene los llamados *Arma Christi* o elementos de la Pasión de Cristo: un hisopo con vinagre,

[5] Tomamos esta división de Rodolfo Herrera Charolet, *Diablos en Cholula*, p. 13.

una lanza, unas pinzas, la corona de espinas, una talega (posiblemente con monedas), un soldado romano, un verdugo, látigos, una columna, un gallo, unos dibujos geométricos que posiblemente sean dados. Las grandes figuras zoomorfas a los costados de la puerta poseen un papel protagónico dentro de la composición debido a su tamaño y posición. Estos seres presentan diversas características, como miembros alargados y lo que parecerían ser garras al final de cada uno, así como una gran cola. Ambos tienen rostro antropomorfo y la lengua afuera. El del sur tiene un gorro o tocado con una cruz y, al parecer, el del lado norte ha perdido la cruz. Ambos se encuentran en una actitud o postura de inclinación al frente y tienen el falo al descubierto. Cabe señalar que ambas figuras están frente a un dibujo que se asemeja a una mesa. Sobre el par de mesas hay cuencos o platos con líneas punteadas que salen de ellos. Bajo las figuras zoomorfas se encuentran dos círculos concéntricos. El de la izquierda tiene seis puntos y el de la derecha ninguno. Cerca de los rostros se hallan otra vez dos círculos más pequeños.

5. En la quinta franja, de sur a norte, encontramos en la primera parte una figura antropomorfa de pie, y a un lado, elementos con forma de vasijas, cuencos y un cántaro. En la segunda parte está un personaje masculino que sostiene lo que parece ser una trompeta. En la tercera parte, ya del muro norte, aparece una cartela con un texto que dice: "pues concebida feat sin manha Ave María llena gras". Esta frase se asocia a la oración católica del Ave María, cuya fuente aparece en el *Nuevo Testamento* (Lucas I, 26-28). Abajo de la oración, dentro de la cartela, aparecen unas letras, un emblema con un león, la inscripción de "A/O DE 1776" y sobre ésta lo que bien podría ser otra águila bicéfala muy estilizada. Junto a las tres líneas del texto de la oración incompleta aparecen flanqueadas a la derecha por un símbolo similar a una gran S o voluta, este símbolo, similar a una S, aparece constantemente en todo el mural. Finalmente, en la parte norte del muro hay dos venados de diferente tamaño. Al lado de estos animales se encuentra el anagrama de VICTOR, la posible representación de una iglesia y un cerro o elevación con cruces encima en una iglesia. La cruz principal, la de en medio, tiene flores a los lados. Dentro del cerro está presente una puerta que al parecer tiene un cerrojo. También existe, dentro de un paño, el rostro de un sujeto sin cuello ni orejas que, al parecer,

está sangrando. A un lado de todo esto aparece la representación de la tercera iglesia del mural.

6. La sexta franja, que se encuentra en contacto con el piso, está casi por completo destruida y reconstruida desde 1983. Aquí existen seis personajes antropomorfos en total. En el costado sur del mural resta únicamente el torso y la cabeza de un personaje masculino con sombrero de ala ancha que tiene los brazos extendidos. Porta sobre el pecho lo que podría ser una cruz con una cadena. En esa misma franja, cerca de la puerta, aparecen unas figuras rectangulares con motivos geométricos, uno con líneas curvas y otro con líneas rectas en zigzag. Probablemente el primero sea un tonel o un tambor, y el segundo, dada la presencia de una pequeña imagen que parece un ave, lo más probable es que se trate de una jaula. En el lado norte de la franja se hallan diversos personajes. El primer personaje junto a la puerta es masculino y tiene un sombrero y una especie de capa. Parece que lleva algo en las manos. Frente a él se encuentran algunos elementos o utensilios sin identificar. Tras él está la figura de un palo o poste. Es muy probable también que se trate de un báculo o bastón de mando. Junto a éste hay un par de figuras más; una de ellas posiblemente sea un cuenco. A continuación aparece la imagen de tres círculos concéntricos; es probable que se trate del glifo del *chimalli* o escudo prehispánico. Entre el "escudo" y el siguiente individuo antropomorfo está lo que podría ser un *chiquihuite* o cesto grande. De éste salen unas líneas, la mayoría de ellas curvas y con la punta redondeada. El siguiente personaje es femenino, pues se nota que usa un vestido y lleva los brazos descubiertos. Tiene cabello corto o recogido. A continuación, después del espacio de la ventana, se halla otro personaje masculino con sombrero ancho. Presenta mayor volumen en el tórax y cerca de su cabeza hay un plato o cuenco. A continuación aparece otro personaje masculino, aparentemente más joven. Porta algo sobre los hombros y el pecho. La siguiente figura es femenina con cabello largo y porta un vestido. Sostiene algo alargado en la mano. No se puede diferenciar con claridad si se trata de españoles o mestizos o indígenas vestidos a la usanza española. Atrás del último personaje se encuentra lo que podrían ser dos arcos de medio punto con columnas decoradas. En una de las columnas está una flor con cuatro pétalos.

Figura 5. Fachada interior de la casa con la división en franjas horizontales. Fotografía: Víctor Alfonso Costeño.

A continuación se analizarán con mayor detalle los elementos que más han llamado la atención de diversos investigadores. Entre los especialistas que han investigado el mural y la casa se citará al doctor José Antonio Terán Bonilla, de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia; al doctor José Pascual Buxó, quien fuese investigador del Instituto de Investigaciones Bibliográficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, así como al doctor Julio Glockner Rossainz, quien perteneció al Colegio de Antropología Social de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla y es actual secretario de Cultura del Estado de Puebla.

LAS FIGURAS MÁS RELEVANTES DEL MURAL

Según el doctor Terán, quien ha desarrollado y enriquecido su interpretación a lo largo de las últimas décadas, las figuras antropomorfas que rodean la puerta son símbolo de las personas que caen en poder del demonio,[6] con "cabeza humana, cuerpo de primate, llevando garras en

[6] J. A. Terán, *op. cit.*, p. 41.

lugar de manos y pies"; se encuentran en actitud burlona, sonriendo y de su boca sale una larga lengua. Tienen puesto un sombrero rematado por una cruz e interpreta que frente a ellos se encuentra lo que pueden ser dos altares sobre los que hay un recipiente en llamas; "abajo de ambas figuras aparece un doble círculo, atributos que aluden a la celebración de la misa negra".[7] Según él, estos "monos" se encuentran en actitud lasciva dando ocasión a la impureza, pues tienen el pene erecto, lo cual denota impureza, de ahí su carácter de imágenes perniciosas.[8] Ambas figuras también pueden personificar al demonio y burlonamente imitan al sacerdote cristiano que ofrece una misa cuando en realidad el rito estaría dirigido a Satanás.[9] Además, señala que el círculo sobre sus posaderas hace alusión a los espacios donde se realizaba el rito, es decir, "la celebración de la misa negra".[10]

Por su parte, el doctor Buxó sigue a Terán al describir a cada figura zoomorfa que flanquea la puerta como "el cuerpo de un simio con cabeza humana cubierta por un gorro sacerdotal terminado en una cruz, brazos largos y afilados, larga cola enroscada y fuertes patas de gallo".[11] El investigador hace notar la amplia sonrisa burlona del personaje, así como su pene erecto frente a la mesa o altar sobre el que se sostiene una especie de lebrillo del que parecen elevarse algunas llamas. Además, resalta que bajo cada mono antropomorfo se colocó un doble círculo en cuyo interior pueden apreciarse seis pequeños huecos simétricos.[12] De acuerdo con Buxó, los monos-sacerdotes parece que están a punto de realizar la ceremonia del bautismo católico, pero en versión diabólica: "Sus afiladas manos accionan sobre un lebrillo que sustituye el agua por el fuego en ese remedo de pila bautismal"; además, "el círculo trazado bajo sus posaderas no puede sino hacer alusión al juramento de sus nuevos servidores y, quizá, al número de éstos (seis) que —disimulados por sus nombres sectarios— prestaban reverencia en Tehuiloyocan de

[7] José Antonio Terán Bonilla, "Templo al demonio en un pueblo de indios", p. 332.

[8] José Antonio Terán Bonilla, "Templo cristiano *vs*. 'templo' al demonio en Nueva España", p. 310.

[9] J. A. Teran, *La extraña casa de San Luis Tehuiloyocan*, p. 43.

[10] J. A. Teran, "Templo cristiano *vs*. 'templo' al demonio en Nueva España", p. 310.

[11] José Pascual Buxó, "San Luis Tehuiloyocan", p. 66.

[12] *Idem*.

acuerdo con el ritual preestablecido".[13] Ahora bien, el investigador también relaciona a estos personajes con "la mona que aparece en el bestiario toscano", pues estos animales representan a quienes pecan por voluntad propia, ya que ellos imitan al diablo, quien fue el primero que pecó. Asimismo, considera que los simios no son "representaciones genéricas de quienes no pudieron sustraerse a la seducción diabólica y a sus promesas mundanas, sino del Diablo mismo figurado en la interpósita persona del mago o ministro que dirige sus ritos".[14] De esta manera, el conjunto iconológico refiere a la "abominación de los dogmas y ritos de la Iglesia cristiana".[15] Como se aprecia, según Terán y Buxó, en ambas figuras recae el significado del mural, pues parece que ambos personajes realizan un ritual asociado al demonio. Ahora bien, según Buxó,

> todo hace suponer que se trata de la imitación, no ya de un teatro profano, sino de la representación o contrafactura diabólica de los retablos y altares de los templos cristianos, toda vez que a ambos lados de la puerta colocada al centro se distinguen dos figuras antropomórficas de dimensiones muy superiores a todas las restantes y cuyos atributos aluden a la celebración de la misa; en este caso, como se verá, de una misa negra.[16]

Glockner también comenta que en estas figuras zoomorfas reside la clave del significado del mural, pues la actitud de los mismos es de burla, como se aprecia en la larga lengua afuera. Él señala que ambas figuras llevan sombrero, rematado por una cruz, y ante cada uno hay algo que sugiere un altar y encima un recipiente en llamas. Esto le hace pensar que se trata de un ritual, "máxime que debajo de ambas figuras se aprecia un doble círculo con seis puntos, atributo que alude a la celebración de la misa negra".[17] Este investigador cree posible que esos monos personifiquen a súbditos del demonio, sobre todo porque "de

[13] *Ibid.*, p. 69.
[14] *Idem.*
[15] *Idem.*
[16] *Ibid.*, p. 66.
[17] Julio Glockner, "¿De qué diablos estamos hablando?", p. 44.

manera burlona imitan al sacerdote cristiano que ofrece una misa".[18] Pese a que considera que, respecto de los seres de la portada, se trata de un par de simios, cree que su significado también es polivalente. Por ejemplo, él remite estas imágenes a la simbología mesoamericana, en concreto a *ozomatli*, es decir, un mono de la cosmogonía mesoamericana, nombre del undécimo día del calendario adivinatorio de 260 días y que se representaba con la cabeza de un simio. También ozomatli era una encarnación del dios Xochipilli:

> Durante la segunda de las cuatro edades de la Tierra, según la mitología nahua, los hombres se convirtieron en monos. Pero más significativo para el argumento que quiero esbozar es el hecho de que el mono, por sus cualidades lúdicas, lujuriosas y festivas es una encarnación de Xochipilli, deidad solar de la danza, el juego, las flores y la música. Todavía en nuestros días, en la fiesta de la Xochipila, en la Sierra Norte, el día de san Juan, los mayordomos encargados de la celebración resguardan y pasean por el pueblo de Xicotepec de Juárez un antiguo teponascle, tallado en madera, con la figura de un mono.[19]

Nuestra propuesta de interpretación es que los dos personajes que se encuentran al lado de la puerta son dos leones rampantes típicos de la heráldica. El cuerpo alargado, las garras en las extremidades y la cola sobre la espalda son elementos relacionados con las imágenes de los leones en los escudos. En la parte superior del torso cercano a la cabeza hay una zona con mayor cantidad de pelo, tal como la melena de un león. La melena, apenas delineada, está por debajo del cuello, sobre el lomo y encima de las patas delanteras. Ambas figuras miran de frente como lo hacen otras representaciones de este tipo en diferentes ejemplos heráldicos. La mayoría de los leones rampantes tienen la lengua afuera. En heráldica es usual que se dibuje el sexo de los animales, no esconderlo, sino al contrario, que el aparato reproductor del animal macho sea visible, incluso con un color distinto al del cuerpo.

[18] *Ibid.*, p. 45.
[19] *Idem*.

Figura 6. Detalle del mural donde aparecen el águila bicéfala, las iglesias y los leones estilizados. Fotografía: Víctor Alfonso Costeño.

Como posible modelo iconográfico existe un caso cercano a Tehuiloyocan de dos leones rampantes y son los que se encuentran sobre el dintel de la puerta de la portería del convento de San Gabriel en Cholula, rodeando un escudo franciscano (pintura mural del siglo XVI). Estos leones tienen un cuerpo esbelto, extremidades largas y garras al final de ellas, así como una cola alargada. Las diferencias más notorias entre ambos pares de figuras, más allá de la técnica, es que los de Cholula tienen rostro y cuerno de unicornio, y, además, miran de costado y no de frente, y que no poseen el miembro sexual visible. Además, es probable que en la fecha de realización del mural de Tehuiloyocan los leones de Cholula ya hubieran sido encalados y no fueran conocidos. También hay leones rampantes en la entrada de la Presidencia Municipal de San Andrés Cholula (convendría estudiar más este uso "político"). Ahora bien, el ejemplo más parecido al caso tehuiloyoquense es el que está en el cuerpo superior de la fachada de la iglesia de San Gregorio Zacapechpan, Puebla. Allí se encuentra la representación de dos leones viendo de frente, esbeltos,

con garras, la lengua afuera y la melena hacia abajo. En este caso se logró un efecto que hace que la melena parezca una especie de gorro alrededor de las cabezas. En Tehuiloyocan, los leones tienen más bien una corona imperial, también propia de la heráldica, solamente que, como el resto del dibujo, es de muy mala calidad. Sobre los leones de Zacapechpan se encuentra un águila bicéfala, similar a lo que ocurre en Tehuiloyocan, pues sobre el dintel de la puerta de la casa también está presente el águila. Hay que mencionar que la iglesia de San Gregorio Zacapechpan se encuentra muy cercana a la casa, pues es un pueblo colindante con San Luis Tehuiloyocan. De manera similar, en la fachada lateral de la Capilla del Santísimo de la Parroquia de la Natividad de María en Atlixco, Puebla, a pocos kilómetros de Tehuiloyocan, aparece sobre la puerta y la ventana un águila bicéfala flanqueada por dos leones. Otra iglesia cercana es la de Santa María Acuexcomac, en cuya fachada aparece una gran águila bicéfala de piedra en cuyo centro se encuentra un nicho.[20]

Ahora hay que considerar los elementos que acompañan a los leones de la entrada. Puede ser que los cuencos que tienen al frente sean cajetes para el pulque. Se pensaría esto por la espuma que producen, similar a la del glifo del pulque que está presente en la parte inferior del costado sur. En los códices, por ejemplo en el *Magliabecchi*, la espuma se señala con puntos o rayas verticales (folio 85), y en el *Mendocino* se señala sólo con puntos (folio 71). Quizá colocar estos

[20] El águila bicéfala apareció desde el siglo XVI en algunos lienzos novohispanos, denominados así por ser confeccionados con tela y no con piel o papel. Por ejemplo, el *Lienzo de Tlaxcala* de 1552, en el cual, en su lámina principal, aparece el escudo de armas de la Corona española sobre la imagen del altépetl tlaxcalteca, lo que implica que este señorío es el que sostiene el poderío español en tierras mexicanas; Federico Navarrete, "La Malinche, la Virgen y la montaña", p. 305. Asimismo, en el *Lienzo de Quauhquechollan* (*circa* 1530) se muestra un águila bicéfala, cuyo medio cuerpo corresponde a un águila europea y la otra mitad a un águila mesoamericana. El águila ya formaba parte del glifo que representa Quauhquechollan (téngase en cuenta que *cuauh* significa "águila" en náhuatl). Asimismo, el águila bicéfala representa el linaje de los Habsburgo y como tal aparecía en el escudo de armas de los reyes de España. Luego de la alianza con los españoles, los quauhquecholtecas adoptaron el águila bicéfala, para indicar una posición privilegiada dentro del nuevo sistema colonial debido a la alianza militar de ambos ejércitos, el español y el indígena.

elementos del pulque tenga que ver simplemente con una intención decorativa. Se reforzará este punto sobre el pulque cuando se hable más adelante del "tlachiquero".

Cabe señalar que en el mural de Tehuiloyocan el emblema o escudo que está abajo de la cartela con la oración incompleta del Ave María también posee un único león del lado derecho. Este otro león sostiene un campo donde aparecen las iniciales DME, quizá las del propio dueño de la casa, quien probablemente quiso mostrar cierta nobleza o importancia de su nombre o linaje. A la izquierda de ese escudo se distingue una letra H mayúscula en cuyos espacios interiores se aprecian las minúsculas c y a. A la derecha se encuentra una fecha: "Año de 1776", que probablemente es la fecha de conclusión del mural, aunque tal vez no de la casa.

Según Terán, la oración mariana es una especie de burla, pues se encuentra incompleta y mal redactada. Él señala que en "el mural de Tehuiloyocan la figura diabólica se colocó arriba de la cartela alusiva a Nuestra Señora quedando de manera invertida a la iconografía de la Inmaculada Concepción".[21] De acuerdo con la iconografía de esta advocación, la virgen aparece pisando una luna, una serpiente o un ser monstruoso que representa a Satanás. No obstante, en este caso la figura que representa lo demoniaco se encuentra sobre lo que representa a la Virgen María; es decir, el orden iconográfico está "invertido". Según el investigador, esta inversión muestra que la inscripción se escribió así con el afán de burlarse y poner en duda esa creencia,[22] "o profanar a la Virgen María y ensalzar al diablo".[23] Debe señalarse que la imagen de la Inmaculada Concepción tuvo gran importancia y devoción en América y, por supuesto, en la Nueva España, sobre todo cuando en 1760 fue proclamada patrona de las colonias españolas (la famosa iglesia de Santa María Tonanzintla, vecina de Tehuiloyocan, está dedicada a esta advocación).

La interpretación que proponemos de la oración es más bien simple: quizás es para pedir su protección o su auxilio para los habitantes o

[21] J. A. Terán, "Templo cristiano *vs*. 'templo' al demonio", p. 312.
[22] J. A. Terán, "Templo al demonio en un pueblo de indios", p. 333.
[23] *Ibid.*, p. 312.

dueños de la propiedad, cuyas iniciales posiblemente sean las que se encuentran dentro de la cartela y dentro del emblema con el león a un lado. Hay que considerar que la mala redacción obedezca más a la falta de educación del artesano que realizó el trabajo, a la premura del trabajo (el revocado seca relativamente rápido), así como a lo corto del espacio. Respecto de la posición abajo de las figuras antropomorfas, a aproximadamente un metro de altura, no es para considerarse que sean antagónicas; más bien, su propósito es que la oración alcance a ser leída por cualquier persona cercana a la puerta.

De acuerdo con Terán, la S se refiere a la inicial del nombre de Satanás, "príncipe de este mundo", pues esta forma de roleos en S, misma de las numerosas que aparecen por todo el mural, parecen "evocar de manera encubierta pero obsesiva la letra inicial del nombre de Satanás, príncipe de este bajo mundo". También cree que puede tratarse de representaciones de serpientes, pues con este tipo de animal se alude al pecado, al demonio o a la maldad.[24] Por su parte, Glockner considera la influencia prehispánica que pudiese tener el mural, lo cual se refuerza con su interpretación de la S. Según este investigador, se trata de un símbolo pluvial y estelar de la fertilidad llamado *xonecuilli*,

> de origen olmeca y nahua y estudiado recientemente en los templos de los valles de México, Tlaxcala, Morelos y Puebla por Armando González, quien señala la presencia de este símbolo en el mural de Tehuiloyocan. Personalmente veo más cerca este símbolo a las serpientes que menciona Terán (que evocan también la renovación y la fertilidad) que a la S satánica de Pascual Buxó. Pareciera que estoy empeñado en contradecir a este autor; nada de eso, simplemente veo desde otra perspectiva y otros autores, y digo lo que veo.[25]

Ahora bien, el antropólogo también cree que el símbolo de la S podría tratarse de la S de Santiago Caballero (Santiago Apóstol o Señor Santiago) que está asociado precisamente al trueno y al rayo, cuya fiesta se celebra en México desde el siglo XVI con el propósito de

[24] *Ibid.*, p. 310.
[25] J. Glockner, "¿De qué diablos estamos hablando?", p. 47.

favorecer el buen clima, y "que en el siglo XVII Jacinto de la Serna ya mencionaba que se recurría a él para propiciar el buen clima en virtud de su asociación con el trueno y los relámpagos, según nos recuerda Armando González en su trabajo".[26]

Sobre las S, y atendiendo una posible interpretación de las mismas, podrían relacionarse con el símbolo del pulque (una especie de nariguera lunar, el llamado *xonecuilli*). La presencia de un tlachiquero, la cual se tratará más tarde, y del símbolo o la representación del proceso del pulque, parecerían reforzar esta idea. Empero, lo más probable que hay que considerar es que las S son simples roleos. Esta clase de elementos puede estar presente en gran cantidad de elementos arquitectónicos o decorativos. La persistencia de este elemento repetitivo a lo largo de todo el mural puede deberse a la mentalidad barroca de la época, es decir, a la del *horror vacui*. Recordemos que este "miedo al vacío" es muy común en la zona y en la época (segunda mitad del siglo XVIII), como lo demuestran los imafrontes cercanos de San Francisco Acatepec, Santa María Zacapexpan, San Bernardino Tlaxcalancingo y el interior de Santa María Tonanzintla. El *horror vacui* explicaría por qué las S están presentes en diversos tamaños y distintas morfologías a lo largo y ancho de la composición, sobre todo en los espacios entre las figuras principales o más claramente identificadas. Además, si se considera que el telón de la parte superior del mural es un elemento aparentemente decorativo, sin mayor carga simbólica y típico de la época, no resultaría rara la presencia de los roleos como un ornamento más.

Los *Arma Christi* también son conocidos como los emblemas o instrumentos de la Pasión de Cristo y aparecen claramente en el mural. Son los instrumentos con los que Jesús venció a la muerte, el pecado y a Satanás. La devoción hacia los *Arma Christi* se inició en el siglo XIII, fue en aumento hasta más allá de la Edad Media y quedó relacionada con el perdón asegurado por la misericordia de Cristo, pues el "fiel cristiano buscó, ante el temor del Juicio Final, protección en los sufrimientos de Cristo".[27] Desde entonces estos elementos han acom-

[26] *Idem*.

[27] Santiago Sebastián *et al*., *Iconografía del arte del siglo* XVI *en México*, p. 32. Según Sebastián, Monterrosa y Terán: "Desde la Alta Edad Media estos instrumentos fueron vistos como símbolos de triunfo y autoridad. Naturalmente, es el contexto en que apare-

pañado, por ejemplo, las representaciones de la Misa de San Gregorio, a la del Cristo de las Cinco Llagas o a la Virgen de los Dolores. Entre los elementos pasionarios del mural llama la atención la representación del paño de la Verónica. Herrera Charolet, investigador independiente cholulteca, resalta que este Cristo no tiene orejas y más bien el paño tiene dos correas o listones con los cuales se podría colgar, y que esto podría ser una burla al rostro de Cristo; además, señala el detalle de que el rostro no tiene orejas, pero su barba está muy delineada.[28] Asimismo, las gotas de sangre que parecen correr abajo de la cabeza, según él, dan la idea de que esta sección del cuerpo estuviese desprendida o cortada del resto. Todo esto, según él, indicaría una especie de burla a Cristo. Sin embargo, la iconografía de la Santa Faz de Jesús muchas veces se representa justo así, sin mostrar las orejas, con gotas de sangre en el rostro y chorreantes debajo de la cabeza, con los pliegues de las esquinas superiores como alguna simulación de que se fuera a colgar, así como sin cuello.

¿De dónde pudo la persona que ideó el programa iconográfico de Tehuiloyocan obtener la inspiración o el modelo para los *Arma Christi*? Lo más probable es que haya tomado ejemplos de libros devocionales o de iglesias cercanas o de la zona. Al respecto, Terán detectó que en una pintura del siglo XVIII de la Virgen de los Dolores que se encontraba en el templo de San Luis Obispo se incluyen los símbolos de la Pasión de Jesucristo (Terán, *La guarida del Diablo*, p. 105); en la actualidad este cuadro está en la iglesia del Santo Entierro

---

cen representados los *Arma Christi* el que determina su significado […] Así se explica la presencia de la cruz, la lanza, la corona de espinas, el látigo, la caña con la esponja empapada en vinagre, los clavos, el martillo, la bolsa de Judas, los treinta denarios, la linterna de Malco, la columna de la Flagelación, la cuerda con la que Cristo fue atado a ella, la jarra de agua, la jofaina, el paño con que Pilatos se secó las manos, la corona de espinas, la mano que le abofeteó, la pierna que le dio una patada, la Santa Faz en el lienzo de la Verónica, los dados con que se echaron a suerte los vestidos de Cristo, las tenazas utilizadas para desclavar los clavos, la escalera del Descendimiento y las máscaras relacionadas con los rostros de los esbirros que se burlaron de Cristo"; *ibid.*, pp. 27-28. Ellos mismos consideran que el emblema más importante del sufrimiento fue la cruz, con lo cual no se promovió un culto de latría, sino un culto devocional "hacia el divino prototipo que es Cristo crucificado".

[28] R. Herrera, *op. cit.*, p. 19.

en la comunidad. Sobre ejemplos de pinturas donde aparecen los *Arma Christi* cerca de San Luis Tehuiloyocan, se pueden considerar el mural de la Misa de San Gregorio, del siglo XVI, que se encuentra en el claustro alto del convento de San Gabriel, en Cholula (aunque es poco probable que el común del pueblo accediera al segundo nivel del claustro), así como el cuadro de la Virgen de los Dolores que está en la Parroquia de San Bernardino Tlaxcalancingo. No obstante, hay que considerar que los ejemplos más cercanos de los *Arma Christi* pueden hallarse en la cruz atrial de la misma población de Tehuiloyocan (se desconoce el año en que fue colocada). En el cuerpo de la cruz se aprecian elementos similares; por ejemplo, la corona de espinas, la columna de azote, así como las pinzas, los clavos y la talega o bolsa con monedas.[29] Es relevante señalar que en la población existen repartidos por las calles diferentes monumentos con cruces de piedra y símbolos de la Pasión con formas que recuerdan a las del mural. Estas cruces se usan para diferentes procesiones y actividades devocionales a lo largo del año. Es probable que los *Arma Christi* hayan sido colocados en el mural para indicar algún tipo de celebración, como la Semana Santa. Hay que recordar que bajo los elementos de la Pasión está un cerro con tres cruces en referencia al Gólgota.

Respecto del venado que está junto a la iglesia y al posible Gólgota, Terán cree que alude al penitente que acude a la iglesia, así como al alma que busca a Cristo.[30] Buxó asocia el venado con algo demoniaco, pues considera que aunque a veces este animal se emplea "como símbolo del hombre que se deja engañar con palabras falaces", también puede ser que represente a un hechicero o al mismo demonio que atrae al cazador al mundo mágico, ya que sigue a fray Andrés de Olmos, quien afirma que el diablo adopta la apariencia de un venado.[31] Este investigador considera que los venados pueden representar un simbolismo contradictorio: "O se le toma por imagen del alma cristiana,

[29] De igual manera, la cruz de San Gregorio Zacapechpan, que está localizada en la actual plaza central de la población, tiene al frente elementos pasionarios como la columna, el gallo, los clavos, la escalera, e incluso el rostro de Cristo.

[30] J. A. Terán, *La extraña casa de San Luis Tehuiloyocan*, p. 55.

[31] Citado en José Antonio Terán Bonilla, *La guarida del diablo*, p. 94.

Figura 7. Detalle del mural con los venados, la iglesia, el Gólgota, el anagrama VICTOR y la Santa Faz. Fotografía: Víctor Alfonso Costeño.

siempre en busca de las aguas salutíferas, o es figura tras la que se oculta el propio Diablo, como pensaba en México Hernando Ruiz de Alarcón".[32] Ahora bien, considerando lo poco probable de que la casa haya sido un lugar para el culto demoniaco y que más bien remita a alguna tradición católica local, consideramos al venado como símbolo del alma dócil que busca la salvación.

Acerca del anagrama VICTOR, Terán considera que hace alusión a la victoria de Cristo sobre la muerte, o a su derrota temporal a manos de Satanás. Hay que mencionar que este símbolo dentro de una cartela recuerda o festeja un acontecimiento o celebración. El anagrama conforma la palabra latina *vitor* que se traduce como "viva", en el sentido de vitorear. Con el paso del tiempo, el crismón cristiano fue transformándose en los escudos romanos hasta convertirse en el símbolo del víctor, el escudo de la victoria o lo victorioso. Cuando se coloca sobre un muro o pared normalmente se refiere a alguna hazaña o triunfo.

[32] J. P. Buxó, *op. cit.*, p. 66.

Consideramos la opinión de que en el mural se refiere al triunfo de Cristo sobre la muerte.

Respecto del ángel y la barca del costado sur de la fachada, Terán la considera como una tosca representación de la iglesia.[33] Buxó menciona lo siguiente: "Puede distinguirse una barca en que navegan algunos personajes cuyas cabezas asoman por la borda; en lo alto del mástil se asienta un desmesurado personaje de alas extendidas: ¿ángel o demonio que protege o amenaza la nave de la Iglesia cristiana?"[34] De acuerdo con nuestra visión, esta barca puede tratarse de la "nave de la Iglesia", tal como se representa en el portal de peregrinos del convento de Actopan y que a su vez se basa en un grabado romano de 1580, y por eso va un ángel sobre ella. De la tripulación se distinguen dos seres antropomorfos más. Ahora bien, también podría tratarse, aunque es menos probable, de la representación de la llegada de los españoles, de forma similar a como aparece en el *Códice Durán* (lámina 55), realizado en la segunda mitad del siglo XVI por el fraile dominico Diego Durán, o parecido a la barca que aparece en el *Códice Aubin* que está en la Biblioteca Nacional de Francia (folio 42v), o quizá, lejanamente, con la nave española y el Arca de Noé que se encuentra en el sotocoro del convento de Tecamachalco, Puebla, realizadas por el tlacuilo indígena Juan Gerson.

Sobre el personaje antropomorfo de la quinta franja que le evocó a Terán la figura de un labriego que lleva sobre la espalda "una carga imprecisa",[35] Buxó comenta:

> La forma del objeto que sostiene con ambas manos así como las hojas puntiagudas que sobresalen del morral que lleva a sus espaldas, me hacen pensar en la representación de un tlachiquero en el acto de extraer la savia del maguey para obtener el pulque, tan importante, como sabemos, en la economía familiar de los indios del partido de Cholula; no es arriesgado suponer que las ollas, vasijas y vasos que se representan al lado del tlachique aludan directamente a los *tehuilocachiuhqui* o alfareros y, por añadidura, al topónimo de aquel antiguo "Lugar de espejos".[36]

[33] J. A. Terán, *La extraña casa de San Luis Tehuiloyocan*, p. 55.
[34] J. P. Buxó, *op. cit.*, p. 66.
[35] J. A. Terán, *La extraña casa de San Luis Tehuiloyocan*, p. 28; J. P. Buxó, *op. cit.*, p. 66.
[36] J. P. Buxó, *op. cit.*, p. 66.

Consideramos que ese personaje se trata en efecto de un tlachiquero, que es quien realiza el proceso para la producción de pulque, *octli* o *neutle* en náhuatl. A un lado de esta figura (reconstrucción de una imagen similar de más arriba) está otra imagen de manera frontal e inclinada que tiene al centro una cuadrícula de rombos y con los extremos alargados; bien podría tratarse de un maguey que ya ha sido jimado o capado, es decir, que se le han retirado las pencas, quizá listo para que lo raspen, o bien ya ha sido raspado. También se asemeja al glifo de *acatl* o caña, símbolo de poder. Algo que refuerza la idea de que sea un tlachiquero son los símbolos que aparecen del otro lado del personaje y que, probablemente, están relacionados con la producción del pulque: un *octecómatl* o *tecomatl* o tecomate, es decir, una olla o vasija de barro para el pulque (es sumamente similar al glifo del pulque como se encuentra en el *Códice Magliabecchi* o en el *Códice Borgia*), un cántaro adornado con un acocote encima (cántaro parecido al que se encuentra en el *Códice Mendocino*), una jarra pequeña (¿un *ometochtecómatl* o vasija individual para el pulque?), cuencos, huiros o bules. Cabe señalar que algunos de los cuencos son muy parecidos a los que tienen enfrente los leones rampantes. Ahora bien, la tradición de beber pulque, incluso en un contexto ritual, está documentada en la zona de Cholula desde tiempos muy remotos. Por ejemplo, en 1969 en el costado sur de la Gran Pirámide de Cholula fue descubierto el denominado mural de "Los bebedores de pulque". La pintura tiene 56 m de largo por 2.25 m de alto. Se determinó su factura en la fase Cholula II (200 d.C.). En él se aprecian decenas de personajes antropomorfos, la mayoría sentados y sosteniendo cuencos, y alguno está de pie con un cántaro en las manos. Se presume que se trata de una ceremonia ritual donde se bebía el pulque. Desde luego que en la época de creación del mural de Tehuiloyocan el de la pirámide cholulteca no había sido descubierto; no obstante, sí es una muestra de que el consumo del pulque estaba arraigado en la zona desde hace bastante tiempo.

Sobre el trompetista, Terán lo llama simplemente "músico trompetero".[37] Buxó señala que el personaje que está en actitud de hacer sonar

[37] J. A. Terán, *La extraña casa de San Luis Tehuiloyocan*, p. 47, y *La guarida del diablo*, p. 95.

una trompeta, y cuya "cabeza parece estar cubierta con una bufonesca caperuza de aire medieval",[38] ha sido incluido, junto con el tlachiquero, en respuesta al deseo de los albañiles locales de incluir en ese conjunto "fantástico" algunas imágenes que se referían a su vida cotidiana. Y tal vez "no fueron éstas las únicas figuras incorporadas por decisión propia en la difusa iconografía cristiano-diabólica hecha por encargo de aquel cura de personalidad esquizofrénica que adivinamos detrás de todo el programa icónico".[39] Nosotros estimamos que más bien puede tratarse de la figura de un tochacatero, es decir, de alguien que toca el *toxácatl*, *tochácatl* o, castellanizado, tochacate o toxaca, lo cual significa "caña de conejo" (del náhuatl *toxtli*, conejo, y *acatl*, caña). Se trata de un instrumento musical mestizo semejante a una trompeta o corneta, que comúnmente está hecho de carrizo, hueso y metal, y tiene una boquilla de tubillo. Es un instrumento peculiar pues su ejecución consiste en ser aspirado en vez de ser insuflado; por eso se le conoce como trompeta de succión. El tochacate de la región de Cholula es enrollado, a diferencia del de Tlaxcala, que mantiene la forma alargada. Pero ¿por qué se propone que el personaje de la trompeta sea un tochacatero? En primer lugar, por la similitud morfológica del instrumento que toca el personaje con la forma del tochacate. En segundo lugar, porque existe una tradición en la zona de tocar este instrumento en ceremonias de tipo religioso en localidades como Tonanzintla (donde incluso hay una banda de tochacateros), Cholula y Tlaxcalancingo, todas ellas muy cercanas a Tehuiloyocan. Quizás en otra época este músico usaba algún traje o sombrero distintivo similar al del mural.

Acerca de estas figuras antropomorfas de la parte inferior del mural, Buxó comenta que si bien sufrieron grave deterioro o desaparecieron completamente, todavía se alcanza a distinguir una serie de personajes femeninos y masculinos que visten lujosamente a la usanza europea: "Un caballero que se cubre con un sombrero de alas amplísimas, dos o tres damas que lucen elegantes vestidos".[40] Cree que

[38] J. P. Buxó, *op. cit.*, p. 66.
[39] *Ibid.*, p. 67.
[40] *Ibid.*, p. 66.

este grupo "selecto" asiste a un ritual en el patio de la casa convertido en la réplica profana de un templo cristiano. Además,

> en los dibujos del friso que corre sobre la puerta central se aprecia un escudo o chimalli de diseño inconfundiblemente indígena al que bordean sendas figuras en las que también se manifiesta su origen ancestral: un signo calendárico (*calli* o casa) y una planta —presumiblemente de caña o maíz— que termina en un busto femenino; una de esas desdobladas figuras femeninas sostiene en la mano izquierda un ramo o sonaja. El estado precario del mural haría imprudente llevar más lejos el intento de interpretación de estas imágenes de las que únicamente se conserva la descamada "sinopia", pero ello no obsta para que dejemos de advertir en él la indudable yuxtaposición o concurrencia de dos niveles de tradición cultural: el que corresponde a la imaginería cristiana y el que proviene de la iconografía prehispánica, especialmente viva en las formas calendáricas hasta entonces utilizadas en los ritos indígenas de adivinación. El doctor Jacinto de la Serna confirmaba en su *Manual de ministros de indios* que los agoreros se valían antiguamente de esos signos portadores de bienes o desdichas en sus prácticas adivinatorias y que aún "hoy los consultan para los mismos fines", de manera que "los dogmatistas y maestros destos tiempos" se aprovechan de tales supersticiones para responder a quienes los consultan; a esta luz, nada tiene de sorprendente la introducción de caracteres como los de *calli* y *acatl* por medio de los cuales se establece la oposición de lo bueno y lo malo, lo favorable y lo adverso, en tomo de ese *chimalli* o escudo protector.[41]

En general, Terán sostiene que la iglesia de Santa María Tonantzintla fue la base para construir el programa iconológico de la casa de Tehuiloyocan,[42] pues parece una acción invertir los simbolismos católicos de tal iglesia:

> La ubicación de este recinto en la traza urbana, su orientación, la distribución atípica del inmueble, la presencia de figuras "demoniacas" en el mural,

[41] *Ibid*, pp. 67-68.

[42] Terán cree que los modelos iconográficos del mural también pudieron haber sido tomados de los retablos y de los cuadros de la época que había en los templos de la localidad, "lo que es difícil comprobar debido a que la ornamentación de éstos sufrió modificaciones…", Terán, *La guarida del diablo*, p. 104.

> la colocación de la cartela alusiva a la Virgen María en un lugar inferior a dichas imágenes, así como la inscripción del año 1760 y las del *Magnificat* en las vigas, escritas en latín de manera invertida y al revés, hacen pensar que, en contraposición con las festividades que se hacían en Tonanzintla por el nombramiento de la Inmaculada Concepción como patrona de las colonias españolas, las buenas cosechas permitieron que en aquellos años hubiera una ampliación y engalanamiento del santuario, y que el recinto de Tehuiloyocan surgiera como antítesis del mismo.[43]

Sobre el sentido general de la obra, Glockner considera que la ornamentación puede representar un ritual de magia, más relacionado con la fertilidad. Esto "explica la presencia de un personaje sembrando semillas en la tierra".[44] Según él, se encuentran por todo México ejemplos de ritos, altares o lugares sagrados en los que se mezclan armónicamente, con una perspectiva mágico-religiosa, deidades o divinidades con espíritus y deidades mesoamericanas.[45] Glockner critica a Buxó por identificar erróneamente ritos de origen mesoamericano como ritos satánicos, llegando así a la conclusión de que la casa pudo pertenecer a un sacerdote católico que cometía el pecado de sacrilegio. No obstante, el antropólogo considera que la casa pudo pertenecer a alguien especializado en el control mágico de los meteoros climatológicos, es decir, un tiempero o granicero. De acuerdo con él, los trabajadores del temporal entraban en contacto con deidades de la naturaleza que utilizaban un emblema muy semejante en sus rituales. Ahora bien, sustenta su opinión de que la casa pudo haber pertenecido a un tiempero en una posibilidad: "que las águilas bicéfalas que se encuentran en la parte superior de la puerta principal pueden ser un emblema de los trabajadores del temporal de la época".[46] Toma como ejemplo el emblema que aparece en la portada del libro *Graniceros* (primera edición de 1997 y segunda edición del 2003), coordinado por Johanna Broda y Beatriz Albores. El emblema citado tiene de un lado

[43] *Ibid.* p. 131.
[44] J. Glockner, "¿De qué diablos estamos hablando?", p. 46.
[45] *Idem.*
[46] *Idem.*

la mitad del cuerpo de un águila y del otro lado una mitad de un jaguar (éste sostiene algo que puede ser una bandera pequeña o un piolet). Al centro, aparentemente, aparece un cáliz con una hostia. Sobre estos elementos aparece una especie de estandarte de dos puntas que ondea del lado del águila y tiene una cruz al centro. Según Glockner, en el "águila bicéfala" de Tehuiloyocan, pese a la técnica y al tiempo transcurrido que dificultan distinguir los trazos, encuentra mayor semejanza en una de ellas con un felino que con un águila. Él dice que entonces la hipótesis que expone tiene mayor fuerza pues estarían representados en el águila "las fuerzas cósmicas del cielo y la tierra, de lo oscuro y lo luminoso, lo húmedo y lo seco, lo masculino y lo femenino, etc., que rigen el principio de dualidad del pensamiento mesoamericano.[47] Además, las águilas bicéfalas están sobre "medias figuras humanas que emergen de vástagos vegetales". De esta forma, Glockner considera imposible no pensar en los rostros humanos que surgen de las mazorcas en los murales de Cacaxtla, "de modo que tiene algún sentido pensar en un emblema de pedidores de lluvia que propician la fertilidad y el crecimiento de las plantas alimenticias".[48]

Como ya se dijo antes, la hipótesis de este estudio iconográfico es que el tema del mural versa sobre la representación de alguna costumbre local, ya sea religiosa católica, de tipo popular o una mezcla sincrética.[49] La duda que surge de inmediato es saber de qué tipo de

[47] *Idem*.

[48] *Idem*.

[49] La representación de una celebración o fiesta popular no está ausente del ámbito novohispano. Como muestra, en el convento de San Francisco de Asís, en Tepeapulco, Hidalgo, se da cuenta de la vida cotidiana del lugar. Por ejemplo, aparece una celebración de *Corpus Christi* (que se llevó a cabo por primera vez en la Nueva España el 11 de agosto de 1529) hecha con *grafitti* de la época en los muros del convento a finales del siglo XVI. Aquí aparecen vírgenes, diablos, así como otros personajes con armadura, espada o pantalones amplios. También aparecen referencias claras al ritual del palo volador, jinetes, caballos y la fiesta taurina. Además, también forman castillos pirotécnicos, lo cual devela parte de esta celebración. En este mismo convento aparecen figuras de pirámides, animales, una sirena, peces, estrellas, un sol y una luna, quizás en relación con la zona lacustre cercana. Finalmente, se aprecian imágenes de tamemes o cargadores de la época prehispánica. Para un mayor estudio de éste y otros *graffitis* novohispanos véase Alessandra Russo, "Lenguaje de figuras y su entendimiento…", y *The Untranslatable Image*. Así como el libro de Elías Rodríguez Vázquez y Pascual Tinoco Quesnel *Graffitis novohispanos de Tepeapulco, siglo XVI*.

celebración se trata. Desde luego, es difícil saberlo al no conocerse información documental sobre el mural o el dueño de la casa y el propósito original de la misma; no obstante, hay que considerar que pueda tratarse de alguna celebración que esté relacionada con la Cuaresma o la Semana Santa debido a ciertos elementos como los *Arma Christi* o el Gólgota. Sin embargo, no hay que dejar de lado al tlachiquero y toda la simbología relacionada con el pulque, el tochacatero y los personajes antropomorfos que se encuentran en las franjas inferiores del mural. ¿Cómo se podrían relacionar las imágenes de la pasión y muerte de Cristo con la alegoría del pulque, un trompetero y la gente elegantemente ataviada? Incluso puede tratarse de algo relacionado con el Carnaval, fiesta previa a la Cuaresma.

Cabe señalar que existe una celebración en la zona que puede arrojar luz al respecto, pues guarda similitudes con lo que probablemente se represente en el mural. Además, dicha celebración aún se sigue practicando en una localidad cercana. Se trata de la fiesta de la Tlahuanca o de la "Embriaguez Espiritual" de San Pedro Cholula (Tlahuanca proviene del náhuatl *tlahuanqui*, que significa borracho o embriagado). Esta celebración tiene lugar el cuarto lunes de Cuaresma. En general, la cuarta semana de Cuaresma señala haber traspasado la mitad del tiempo penitencial y se le denomina "Laetare", o de la alegría por la proximidad de la Pascua. El lunes de esta semana se permitía romper la penitencia, el ayuno y beber alcohol hasta el amanecer del día siguiente.

La Tlahuanca es una celebración de tiaxcas (tlachcas) o principales según el sistema de cargos y mayordomías de Cholula. Esta fiesta la celebran los barrios de Cholula y tiene sede en la Capilla Real o Capilla de Naturales de esta ciudad. Es organizada por el mayordomo de la circular (cargo anual) de San Pedro de Ánimas. El centro de la celebración es una misa en el altar del santo patrón, del lado de la epístola. Comienza desde el día antes con la velación, el alba, la serenata, los cohetones y el doblar de las campanas porque se trata del luto. Al mediodía las imágenes en andas de diversas capillas y templos, así como el patrono del barrio en turno que organice la fiesta, llegan en procesión hacia la Capilla de Naturales. También se llevan estandartes, platos con imágenes

religiosas y cetros de plata (símbolos de las mayordomías), así como arreglos florales. Todo esto se acompaña con música de una banda de viento. Cabe señalar la relevancia de la música del tochacate, que suena desde el alba del día de la Tlahuanca, durante el trayecto de las imágenes al lugar de reunión, antes y durante la misa, hasta la procesión a las cuatro esquinas de la Capilla Real. Probablemente el tochacate se asocie con la caracola marina con que los indígenas, antes de la llegada de los españoles, llamaban a las lluvias para iniciar sus ciclos agrícolas. Dentro del contexto de la Tlahuanca el sonido de este instrumento se refiere tanto a la Pasión de Cristo como al lamento por los difuntos. El tochacate tiene como posible antecedente prehispánico al caracol (*tecciztli*), relacionado con Tláloc, dios de la lluvia, y relacionado también con la agricultura. Al terminar la misa se hacen agradecimientos por parte de huehuetiaxcas, tiaxcas, principales, mayordomos de barrios y mayordomos de cargos menores hacia los mayordomos de los otros barrios invitados. Posteriormente se convive en el atrio con pulque. Para este fin la gente lleva tradicionalmente jícaras, vasos o jarros de barro para que allí les sea servida esa bebida. A continuación se ofrecen alimentos para los asistentes. Finaliza la fiesta con un rosario a las cinco de la tarde en el interior de la capilla. La Tlahuanca es una fiesta de origen prehispánico y se relaciona con el cambio de estaciones y con el pedimento de lluvias. Se celebraba en el mes o veintena conocida en el calendario solar como Tlacaxipehualiztli ("Desollamiento de hombres", relacionado a su vez con el dios Xipe Totec).[50] En la actualidad, el propósito de la misa no es propiciar buenas cosechas, sino favorecer los barrios y, en concreto, a las almas de los mayordomos muertos que previamente presidieron esta celebración. Ahora en la Tlahuanca participan únicamente los 10 barrios de San Pedro Cholula; sin embargo, hay quien recuerda que mucho antes participaban los pueblos cercanos a la ciudad.

[50] Para mayores referencias a esta fiesta en la época prehispánica pueden consultarse los capítulos XXI y XXII del Libro Segundo de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de fray Bernardino de Sahagún, en Pilar Máynez, *Fiestas y supersticiones*.

REFLEXIONES FINALES EN TORNO A LA CASA

Terán afirma que la casa fue empleada para ritos mágicos y satánicos[51] por parte de algún aquelarre o grupo de gente criolla que incluía a algún sacerdote, pues no era poco frecuente que miembros de la Iglesia católica estuvieran involucrados en la práctica de las artes nigrománticas. Procesos de la Inquisición "abundan en detalles acerca de frailes y sacerdotes concupiscentes y conculcadores de imágenes, esto es, dedicados al culto satánico y en la abominación de los Santos Sacramentos".[52] Así se entiende que, según él, para llevar a cabo los rituales era necesaria la imagen cristiana con el fin de "mofarse de dicha religión y de profanarla, pues el mural emulaba a los retablos de los templos cristianos".[53] Además, Terán cree que la casa de Tehuiloyocan pudo escapar a la vista de las autoridades inquisitoriales y pasar inadvertida entre las demás del pueblo gracias a que sus altas bardas sirvieron de protección y a que el lugar era considerado un pueblo de indios y la Inquisición tenía escasa jurisdicción sobre ellos.[54]

Aunque Buxó reconoce no tener pruebas documentales directas, señala como "evidente" que en el último tercio del siglo XVIII se reunía en la casa de Tehuiloyocan una secreta "y bien trabada comunidad de adeptos de Satanás, principalmente integrada por criollos de la región de Cholula, en quienes residía el poder económico y político, los cuales […] estarían en comunicación con algunos indios hechiceros

[51] J. A. Terán, *La extraña casa de San Luis Tehuiloyocan*, p. 10.

[52] J. A. Terán, *La guarida del diablo*, p. 127.

[53] J. A. Terán, "Templo al demonio en un pueblo de indios", p. 333.

[54] Glockner discute lo alto de las bardas de la casa: "si los ritos diabólicos se realizaban en el patio, cosa que a Buxó le parece una prueba más de la celebración de misas negras, olvidando que la milenaria ritualidad mesoamericana siempre se realizó en espacios abiertos, no me parece posible que una barda de adobe pudiera ocultar el culto al Diablo. Visualmente sí, pero auditivamente no". J. Glockner, *op. cit.*, p. 48. El investigador tiene razón en que la altura de las bardas no impediría que se escuchara lo que sucediera en el patio, máxime si se tratara de alguna especie de ritos con cantos o conjuras. No obstante, hay que considerar también que las bardas que rodean el patio de la casa no son tan elevadas como para evitar la mirada desde afuera (a los costados), mucho menos si curiosos vieran fogatas encendidas a mitad de la noche. Cabe señalar que el inmueble se encuentra de espaldas al templo de El Salvador y que desde la altura del cerro donde se ubica esta iglesia puede distinguirse la casa y parte de su patio.

para beneficiarse de sus antiguos saberes mágicos y herbolarios".[55] La explicación que proporciona es que lo aislado del pueblo, así como la fidelidad de los miembros de la supuesta sociedad secreta, habrían sido suficientes para que nadie "hubiera reparado en aquella casa de inocente aspecto exterior pero expresamente construida para servir de templo o morada del Diablo".[56] Sin pruebas más concluyentes, Buxó señala que tampoco resulta insólito que al frente de ese grupo mágico se encontrara un cura doctrinero, pues a su juicio todas las imágenes descritas "sirven como indicadores de aquellos dogmas de la Iglesia cristiana que era menester profanar en las reuniones satánicas; el hecho de distribuirse en torno de las dos figuras centrales de los simios sacerdotes del Diablo no autoriza otra interpretación".[57] Asimismo, se pregunta sobre quién pudo ser el autor del programa iconológico:

> ¿Quién puso en mano de aquellos albañiles de Tehuiloyocan lo dibujos que habrían de servir para la realización de tan extraño adorno mural? Es presumible que los modelos fueran sustancialmente los mismos que les habrían servido anteriormente para el decorado de las iglesias de la región. Por otra parte, ¿quién pudo haber sido el patrón de una obra semejante, sino una persona de condición social superior, provisto de la autoridad suficiente como para sentirse al amparo de suspicacias y delaciones por parte de los pobladores indígenas de Tehuiloyocan y capaz de sufragar los gastos de construcción de esa casa artificiosa? Todo lleva a suponer que tal persona no podría haber sido otra que uno de los sacerdotes del lugar, quizá el único cura doctrinero que atendía los oficios en las iglesias de San Luis para las que también encargaría sus ortodoxos adornos simbólicos.[58]

Por su parte, Glockner considera improbable que en una época en la que todo el mundo se conocía dentro de una región pudieran existir reuniones de tipo satánico con criollos y hechiceros diabólicos que se dieran "el gusto de profanar los símbolos católicos". En cambio, sí le

[55] J. P. Buxó, *op. cit.*, p. 68.
[56] *Idem*.
[57] *Ibid.*, p. 69.
[58] *Ibid.*, p. 67.

parece posible, siguiendo a Hernando Ruiz de Alarcón y a Jacinto de la Serna, del siglo XVII, "que criollos ricos contrataran los servicios de magos especialistas en el control del clima, llamados teciutlazques o quiaclazques, para realizar rituales, considerados erróneamente por la Iglesia como satánicos, con el propósito de ahuyentar el granizo y procurar la lluvia para obtener abundantes cosechas que incrementaran su prosperidad".[59] Sin duda, esto podría desarrollarse en un ambiente de clandestinidad debido a las prohibiciones de la Iglesia católica respecto de este tipo de ceremonias. Pero si los encuentros que Glockner tiene en mente se hubieran llevado a cabo y hubieran sido descubiertos, nada de extrema gravedad hubiera ocurrido,

> pues los vecinos, agricultores de tradición nahua con antepasados que practicaron ritos semejantes, comprenderían su significado y no se escandalizarían; es más, es muy probable que ellos mismos acompañaran al mago a realizar rituales en los lugares cercanos, como cerros y montañas, corrientes de agua y manantiales, o en los propios campos de cultivo, como ocurre también en la actualidad. No por haber estado excesivamente ocultos, sino por haber sido relativamente abiertos y vinculados a una tradición mágico-religiosa local, fue que los rituales pasaron desapercibidos ante el Tribunal del Santo Oficio.[60]

A este investigador no le cabe duda de que una serie de rituales asociados a la fertilidad, la adivinación y la sanación de enfermedades, como también a la generación de daños y padecimientos por medio de la magia, hubiera tenido amplia difusión en el siglo XVIII; lo que pone en duda es cómo estos rituales habrían estado asociados con ritos propiamente satánicos, en caso de que éstos se hubieran desarrollado en San Luis Tehuiloyocan. La existencia de los mismos le parece dudosa por la siguiente razón: "Los habitantes de los pueblos de aquel entonces no tenían ninguna necesidad de recurrir a Satanás para oponerse ritualmente a los mandatos del clero católico; les bastaba con la satanización, equívoca, que la Iglesia había construido

[59] J. Glockner, *op. cit.*, p. 48.
[60] *Idem.*

en torno a las antiguas deidades indígenas para alcanzar plenamente este objetivo".[61]

Nosotros proponemos que el autor del programa iconológico de la misteriosa casa de San Luis Tehuiloyocan fue alguien que conocía el arte religioso de la región y, por lo tanto, debe considerarse que pudo haber sido un habitante de la zona. Esto se contrapone a la idea de que la casa nada más era visitada por gente que venía de lejos. Ahora bien, únicamente con el análisis iconográfico no es posible determinar a quién pudo pertenecer la casa; hace falta un mayor estudio histórico al respecto. Sin embargo, es posible elucidar que la casa, con base en sus características arquitectónicas y ornamentales, debió tratarse de la casa de un principal del pueblo, ya sea de origen indígena, español o mestizo. La idea de que fue un principal del pueblo está respaldada por los siguientes puntos:

I. La semejanza del mural con la fachada o imafronte de algunas iglesias de la zona.[62] En concreto recuerda algunas fachadas, como las de San Gregorio Zacapechpan y Santa María Acuexcomac, ambas a pocos kilómetros de Tehuiloyocan, lo que indica que esta decoración era común en la zona y en la época:

> Los adornos de las pintorescas iglesias parroquiales de Santa María Acuezcómac (en su portada tiene la inscripción "1683 año") y San Gregorio Zacapechpan, son emblemas hispánicos. En la primera, el águila bicéfala, o de los Habsburgos, enmarca el nicho con la imagen de María Santísima, o más bien podríamos decir que encierra en su centro el pequeño nicho, ya que, por su enorme tamaño, domina gran parte de la fachada. En la segunda, el águila de la casa de Austria se encuentra en la parte superior, sobre el nicho, y a los lados de éste y escoltando la pequeña imagen de San Gregorio —el santo

[61] *Idem*.

[62] También puede ser que haya sido hecho al modo de un exvoto. Los personajes que se ubican en la parte inferior se asemejan a los que comúnmente aparecen al pie de muchos exvotos en cuya parte central y superior se narra alguna historia y abajo aparecen los protagonistas, los beneficiarios del milagro o los donantes. Hay que pensar que la presencia del tlachiquero, el pulque y el tochacatero señalan una especie de escena. Sin embargo, no es fácil señalar algo en el mural que se refiera directamente a un posible milagro.

> titular—, dos fieros leones rampantes o en actitud de saltar. Esta interesante y bella fachada también lleva óculos, roleos y una original decoración con motivos geométricos, pintados en tonos rojos, de la que todavía quedan restos.[63]

Ahora bien, el mural de San Luis también guarda similitud con el grupo o conjunto de mapas coloniales llamados *Códices Techialoyan* o pinturas de los pueblos.[64] Hay que señalar que en esta clase de mapas o códices —muy comunes entre los siglos XVI y XVIII y hechos por tlacuilos novohispanos— aparecen imágenes y símbolos tanto de origen prehispánico como de origen español o europeo. Este tipo de documentos tienen las siguientes características: *a)* no son meras viñetas que sirven de representación al predominio de la escritura con caracteres latinos como muchos otros códices; *b)* normalmente se refieren a la nobleza nativa o local, tanto de la época prehispánica como de la época virreinal; *c)* comúnmente se menciona una reunión de personajes en la casa del gobierno local para verificar la información mencionada en el texto; *d)* tratan del origen de los derechos territoriales de cada pueblo, migraciones y asentamientos, así como de los linajes de los gobernantes junto con sus uniones de parentesco; *e)* emplearon ejemplos de heráldica tanto europea como prehispánica, muchas veces adaptada ya a los modelos hispanos; *f)* surgieron principalmente para la definición de los linderos de los pueblos y para posicionar linajes o gobiernos y con ello ganar beneficios en la época novohispana. Los españoles aceptaron el empleo de pinturas o documentos en escritura tradicional indígena como prueba en los procesos judiciales (probanzas) surgidos por el apropiamiento de tierras principalmente por españoles, pero también por otros grupos indígenas. Ya sea que el mural de Tehuiloyocan guarde parecido con la fachada de alguna iglesia o edificio

[63] María Esther Ciancas, *El arte de las iglesias de Cholula*, p. 21.

[64] El nombre de este tipo de códices proviene del primer códice del grupo que fue reportado, el *Códice de San Antonio de la Isla o Techialoyan* del Estado de México: "Las pictografías Techialoyan se consideran ahora como un subgrupo dentro de un corpus documental más amplio y complejo, conocido como *Títulos primordiales*, cuyo contenido hace referencia a concesiones territoriales a las comunidades indígenas". Noguez, citado en Ma. Teresa Jarquín, "Las congregaciones en los documentos indígenas coloniales y el *Códice Techialoyan García Granados*", p. 182.

civil donde aparezcan escudos o emblemas nobiliarios, o porque tenga semejanza con los *Títulos Primordiales* o *Códices Techialoyan*, se trata, en ambos casos, de mostrar cierta dignidad, importancia o posición social privilegiada.

II. El tipo de técnica y tema empleados en los muros del atrio de la parroquia de San Luis Tehuiloyocan es el mismo que el de la casa. Tal como ya lo había apuntado Terán con el caso de una cruz, existen ejemplos similares en los muros que rodean el atrio de la parroquia de San Luis Obispo. Las figuras que aparecen en el atrio de la iglesia son, en factura y técnica, idénticos a los del mural de la casa. Incluso la cruz con su cartela que está al centro del muro atrial norte posee un tipo de letra casi igual al de la cartela con la oración mariana que está en el mural. Es importante señalar que la fecha de hechura de la cruz coincide en temporalidad con la de la casa.

III. Los elementos arquitectónicos y decorativos usados son un indicador importante. La altura de la habitación principal de la casa resulta más alta que otras del mismo poblado. Hay que considerar que las casas de los principales o gobernadores del pueblo hayan sido más altas que el resto. La ubicación de la casa dentro de la traza de San Luis Tehuiloyocan es otro aspecto a tener en cuenta, pues se encuentra solamente a un par de cuadras de la parroquia y la propiedad era mucho más amplia de lo que es ahora. El mural, pese a su carácter rústico, debió haber sido de un costo y una manufactura considerables; más si se considera que estuvo pintado, como se observa en rastros de pintura azul y roja. De igual modo, el tipo de arquitectura y decoración de la casa es relevante: la fachada que da a la calle es de un barroco sencillo pero que denotaba cierto refinamiento; el arco que da al patio es trilobulado, lo que hace pensar en un deseo de mostrar cierta elegancia. Por su parte, la puerta del edificio del mural y las ventanas tienen decoración barroca. Ahora bien, tanto la puerta como las ventanas del interior de la casa están abocinadas: la primera muestra una decoración a manera de concha y las segundas presentan decoración mixtilínea, y el rostro de un ángel remata el centro de cada una.

Es de pensarse que quien deseó plasmar esta escena en las paredes de la fachada debió participar en esa celebración. Es común que los

principales de los pueblos participen en estas fiestas, por lo que es muy probable que haya sido un principal de San Luis Tehuiloyocan quien haya deseado plasmar gráficamente su presencia o su papel dentro de esa obra.

Debido a que la información iconográfica todavía es limitada y muchas imágenes aún no son claramente identificables, no podemos extraer conclusiones generales. No obstante, con lo que se ha avanzado en este estudio se puede considerar como óptima la interpretación de que las imágenes del mural de Tehuiloyocan tratan de alguna costumbre propia de la zona o del pueblo en particular, como la del Carnaval, el cuarto lunes de Cuaresma o la Semana Santa. Ahora bien, quien desarrolló el programa iconológico pudo haber sido alguien familiarizado con la iconografía y la emblemática de la región, así como con las formas de escritura y representación prehispánica. Si la casa era de un principal del pueblo, considerablemente un mayordomo de alguna iglesia de la zona o de la propia parroquia de San Luis Tehuiloyocan, entonces se trataba de alguien de religiosidad católica arraigada que era conocido del pueblo, lo cual va en contra de la idea de que se trata de una casa dedicada al culto diabólico. Por lo tanto, la hipótesis de que el significado del mural de la casa sea diabólico o mágico y de que la casa haya servido como adoratorio al diablo durante la época virreinal, o que haya servido para albergar ceremonias de tiemperos y que, además, haya escapado a la Inquisición, puede ponerse en duda o ser abandonada.

Para finalizar, se debe señalar que este trabajo no pretende ser concluyente; más bien tiene la intención de ser un estudio en proceso, es decir, dejar abierta una línea de estudio. Es necesario continuar con la investigación de la casa, por ejemplo, para tratar de averiguar quiénes fueron sus habitantes anteriores. También se requiere una investigación iconográfica más profunda que permita develar el significado de todas las figuras que aparecen en el mural. Quizás en un futuro aparezca mayor información que nos permita descifrar las incógnitas que origina el inmueble.

REFERENCIAS

Buxó, José Pascual, "San Luis Tehuiloyocan: La morada del diablo", *Mester*, vol. 21, núm. 2, Los Ángeles, Universidad de California Los Ángeles, otoño de 1992, pp. 51-70.

Ciancas, María Esther, *El arte en las iglesias de Cholula*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974.

Glockner, Julio, "¿De qué diablos estamos hablando?", *Elementos. Revista Trimestral de Ciencia y Cultura*, vol. 91, núm. 20, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2013, pp. 43-48.

González Torres, Annia, "De calificadores y transgresiones: el discurso eclesiástico en dos procesos inquisitoriales del siglo XVIII. Entre la tradición y la modernidad", en Luis René Guerrero Galván (comp.), *Inquisición y derecho. Nuevas visiones de las transgresiones inquisitoriales en el Nuevo Mundo. Del Antiguo Régimen a los albores de la Modernidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, pp. 129-143.

Herrera Charolet, Rodolfo, *Diablos en Cholula*, Cholula, edición del autor, 2001.

Jarquín Ortega, María Teresa, "Las congregaciones en los documentos indígenas coloniales y el *Códice Techialoyan García Granados*", *Anales del Museo de América*, núm. 19, Madrid, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, 2011, pp. 180-194.

Máynez, Pilar, *Fiestas y supersticiones de los antiguos mexicanos en la "Historia general" de Sahagún*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Navarrete, Federico, "La Malinche, la Virgen y la montaña: el juego de la identidad en los códices tlaxcaltecas", *História (São Paulo)*, vol. 26, núm. 2, São Paulo, Universidade Estadual Paulista, 2007, pp. 288-310.

Rodríguez Vázquez, Elías, y Pascual Tinoco Quesnel, *Graffitis novohispanos de Tepeapulco, siglo XVI*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2006.

Russo, Alessandra, "Lenguaje de figuras y su entendimiento… Preparación de un estudio sobre los *graffitis* en los conventos de la época

colonial", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 73, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 187-192.

——, *The Untranslatable Image. A Mestizo History of the Arts in New Spain, 1500-1600*, Austin, University of Texas Press, 2014.

Sebastián, Santiago, Mariano Monterrosa, y José Antonio Terán, *Iconografía del arte del siglo XVI en México*, Zacatecas, Gobierno del Estado de Zacateca/Ayuntamiento de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas, 1995.

Terán Bonilla, José Antonio, *La extraña casa de San Luis Tehuiloyocan. Un caso de magia y religión*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1991.

——, "Templo al demonio en un pueblo de indios: delito contra la fe que pasó desapercibido para la Inquisición", en *Inquisición Novohispana*, vol. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, pp. 323-335.

——, "Templo cristiano *vs*. 'templo' al demonio en Nueva España", en *Entre cielos e infiernos: Memoria del V Encuentro Internacional sobre Barroco*, La Paz (Bolivia), Fundación Visual Cultural, 2010, pp. 305-316.

——, *La guarida del Diablo. Lectura iconológica de la misteriosa casa de Tehuiloyocan, Puebla*, Puebla, El Errante Editor, 2013.

Terán Bonilla, José Antonio, y Elvira Moreno Moreno, "Dr. D. José Antonio Terán Bonilla. Investigación, docencia y práctica restauradora", *Quiroga* núm. 10, julio-diciembre de 2016, pp. 108-116.

Torres Puga, Gabriel, "La inquisición", en Juan Carlos Casas García (coord. y ed.), *Nueva historia de la Iglesia en México. I. De la evangelización fundante a la Independencia*, México, Universidad Pontificia de México, 2018, pp. 787-811.

Sin dios ni ley.
Transgresiones en los territorios españoles en América: siglos XVI-XVIII
en su edición electrónica
se terminó en septiembre de 2023

Producción: Dirección de Publicaciones
de la Coordinación Nacional de Difusión del
Instituto Nacional de Antropología e Historia

COLECCIÓN
HISTORIA
SERIE LOGOS

Este libro es el resultado de un esfuerzo colectivo por mostrar los estudios relativos a las transgresiones en los territorios españoles americanos, surgió de los debates sostenidos en el III Coloquio de Cultura Novohispana: Transgresiones en el Virreinato durante los siglos XVI-XVIII, celebrado en 2018 en la Dirección de Estudios Históricos, donde el eje de la discusión fue el límite moral y social transgredido en la práctica consuetudinaria.

Así, este texto explora y reflexiona la práctica, conceptualización, márgenes y simbolización de la norma y la transgresión en diversos niveles de la vida de la sociedad virreinal, lo que implica también aproximarse a la forma en que los límites fueron conformados y superados. De hecho, en gran medida podría pensarse que el estudio de las normas vigentes en un sistema social surge del estudio de las conductas consideradas transgresoras, y no al revés. De esta forma, el estudio de las transgresiones permite aproximarnos a la concepción social del deber ser y perfilar sus bordes a través de las prácticas contrarias a lo deseable.

Este es el objetivo del libro: analizar las prácticas culturales a través de la transgresión en diversas esferas de la vida social, política y religiosa que se tradujo en prácticas concretas que se hallaban fuera de los límites de lo permitido, cuyas raíces se muestran profundamente imbricadas en la dinámica cultural de estos territorios.

CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA
INAH